



КН. ЕВГЕНІЙ ТРУБЕЦКОЙ

СМЫСЛЪ ЖИЗНИ



1 9 2 2

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО «СЛОВО» БЕРЛИНЪ

ОГЛАВЛЕНІЕ

ПРЕДИСЛОВІЕ

Внѣшнимъ поводомъ настоящаго труда являются мучительныя переживанія міровой безсмыслицы, достигшія въ наши дни необычайнаго напряженія. Когда была написана его первая глава, катастрофа, нынѣ постигшая Россію, только надвигалась и была мучительнымъ предчувствіемъ. Слышались отдаленные раскаты грома приближающейся грозы; но оставалась надежда, что она минуетъ, и все еще казалось цѣлымъ. Потомъ трудъ былъ прерванъ, въ самомъ его началѣ, революціонной бурей. Онъ возобновился подъ громъ пушекъ московскаго октябрьскаго разстрѣла 1917 года. Теперь, когда онъ конченъ, Россія лежитъ въ развалинахъ; она стала очагомъ міровего пожара, угрожающаго гибелью всемірной культурѣ.

Потребность отвѣтить на вопросъ о смыслѣ жизни въ такія эпохи чувствуется сильнѣе, чѣмъ когда-либо. Да и самый отвѣтъ, при этихъ условіяхъ, пріобрѣтаетъ ту выпуклость и рельефность, которая возможна только въ дни опредѣленнаго, рѣзкаго выявленія міровыхъ противоположностей. Гдѣ глубочайшая скорбь, тамъ и высшая духовная радость. Чѣмъ мучительнѣе ощущеніе царствующей кругомъ безсмыслицы, тѣмъ ярче и прекраснѣе видѣніе того безусловнаго смысла, который составляетъ разрѣшеніе міровой трагедіи.

Едва ли нужно къ этому прибавлять, что современныя событія и переживанія, о которыхъ идетъ здѣсь рѣчь, по отношенію къ основному замыслу настоящаго труда играютъ роль *только внѣшняго повода*. Въ общемъ, этотъ трудъ — выраженіе всего міросозерцанія автора — представляетъ собою плодъ всей его жизни. Текущими событіями обусловливается не его содержаніе, а та особая конкретная форма, въ которую облеклись нѣкоторыя его главы. Въ общемъ же, настоящая книга продолжаетъ ходъ мыслей, который уже раньше развивался въ рядѣ трудовъ, въ частности, — въ

моемъ «Міросозерцаніи В. С. Соловьева» (1913) и въ «Метафизическихъ предположеніяхъ познанія» (1917). Да и всѣ прочіе труды, мною доселѣ изданные, частью выражаютъ собою то же міросозерцаніе, частью же представляютъ собою подготовительные этюды къ этой книгѣ, гдѣ основныя начала этого міросозерцанія выражены полнѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ въ болѣе раннихъ моихъ сочиненіяхъ. Также и послѣдующіе мои религіозно-философскіе труды, если Богъ дастъ мнѣ дожить до ихъ осуществленія, могутъ быть лишь дальнѣйшимъ развитіемъ высказанныхъ здѣсь основоположныхъ мыслей о смыслѣ жизни.

Москва, 15 (28) іюня.
1918 года.

Кн. Евгеній Трубецкой.

ВВЕДЕНІЕ

I. ВОПРОСЪ О СМЫСЛѢ ВООБЩЕ И ВОПРОСЪ О СМЫСЛѢ ЖИЗНИ

Попыткѣ отвѣтить на вопросъ о смыслѣ жизни должна предшествовать ясная и точная его постановка. Мы должны прежде всего сказать, что мы разумѣемъ подъ тѣмъ «смысломъ», о которомъ мы спрашиваемъ.

Спрашивать о смыслѣ — значитъ задаваться вопросомъ о *безусловномъ значеніи* чего-либо, т. е. о такомъ мысленномъ значеніи, которое не зависитъ отъ чьего-либо субъективнаго усмотрѣнія, отъ произвола какой-либо индивидуальной мысли. Спрашиваемъ ли мы о смыслѣ какого-либо непонятнаго намъ слова, о смыслѣ какого-либо нашего переживанія или цѣлой нашей жизни, вопросъ всегда ставится о всеобщемъ и безусловномъ значеніи чего-либо: рѣчь идетъ не о томъ, что значитъ данное слово или переживаніе для меня или для кого-либо другого, а о томъ, что оно *должно* значить для всѣхъ.

Такъ, понимаемый «с-мыслъ» есть логически необходимое предположеніе и искомое всякой мысли. — Основное заданіе логической мысли заключается въ томъ, чтобы не быть только субъективнымъ переживаніемъ. Поэтому всякая логическая мысль стремится утвердиться въ чемъ-то безусловномъ и всеобщемъ, что носитъ названіе истины или смысла. Мысль же только субъективная, которая не достигаетъ цѣли этого стремленія, мысль, неспособная стать общезначимою, отбрасывается всякимъ логически мыслящимъ, какъ *безсмысленная*. Иначе говоря, «смыслъ» есть общезначимое мысленное содержаніе или, что то же, *общезначимая мысль*, которая составляетъ обязательное для всякой мысли искомое.

Нетрудно убѣдиться, что такъ понимаемый «смыслъ» представляетъ собою логически необходимое предположеніе не только всякой мысли, но и всякаго сознанія. Со-знать именно

и значитъ — осмыслить, т. е. отнести сознаваемое къ какому-нибудь объективному, общезначимому смыслу. Пока я только *переживаю* тѣ или другія ощущенія, впечатлѣнія, эмоціи — еще не сознаю; со-знаю я только съ того момента, когда мысль моя, возвышаясь надъ воспринимаемымъ, относитъ его къ какому-либо общезначимому мысленному содержанію, утверждаемому какъ «смыслъ».

Положимъ я сижу на берегу большой рѣки. Я вижу вдали что-то похожее на туманъ; потомъ впечатлѣніе проясняется, и я отчетливо воспринимаю какой-то дымокъ. Можетъ быть, это — поднявшееся надъ рѣкою облако; можетъ-быть, это — дымъ отдаленной фабричной трубы или идущаго вдоль берега паровоза. Но вотъ дымокъ, казавшійся сначала неподвижнымъ, начинаетъ приближаться, слѣдуя извилинамъ рѣки; а вмѣстѣ съ тѣмъ мое ухо ясно начинаетъ различать усиливающееся по мѣрѣ приближенія шлепанье по водѣ. И вдругъ мнѣ окончательно становится яснымъ несомнѣнный *смыслъ* всего воспринимаемаго, смыслъ, разомъ превращающій весь хаосъ моихъ воспріятій во единую, цѣлостную картину. *Это — пароходъ идетъ внизъ по теченію.* Все, что раньше мнѣ представлялось или казалось, — облако, дымъ фабрики или паровоза, —отбрасывается мною, какъ только *мое*, мнимое, психологическое. Я нашелъ *нѣчто сверхпсихологическое*, что больше всѣхъ моихъ ощущеній, переживаній, мыслей, общее *искомое* моихъ мыслей, которое ими предполагается и которое поэтому называется «с-мысломъ». Въ отличіе отъ всего того мнимаго, кажущагося, что я отбросилъ, это мысленное содержаніе, сознаваемое мною какъ смыслъ, утверждается мною какъ *общеобязательное.* Разъ для меня ясно, что я вижу и слышу пароходъ, идущій внизъ по теченію, я требую, чтобы и всѣ признавали то же самое. То же самое мысленное содержаніе должно выразить «с-мыслъ» переживаній и воспріятій другихъ людей, которые тутъ же рядомъ со мною смотрятъ вдаль въ томъ же направленіи и слушаютъ.

Такое же значеніе вопроса о «смыслѣ» можетъ быть показано на любомъ конкретномъ примѣрѣ. Это — всегда вопросъ объ общезначительномъ мысленномъ опредѣленіи чего-либо, о безусловномъ значеніи для мысли чего-либо познаваемаго или просто сознаваемаго. Въ этомъ значеніи слова «смысломъ» должно обладать все, что мы сознаемъ, ибо «сознать» именно и значитъ облечь что-либо въ форму общезначимой мысли. Все то, что не поддается такому выраженію, — тѣмъ самымъ находится за предѣлами возможнаго сознанія.

Подъ «смысломъ», такимъ образомъ, всегда подразумѣвается общезначимая мысль о чемъ-либо, и въ этомъ значенiи смысломъ обладаетъ рѣшительно все, что можетъ быть выражено въ мысли безъ различiя цѣннаго и нецѣннаго. Такъ понимаемый «смыслъ» можетъ выразиться какъ въ положительной, такъ и въ отрицательной оцѣнкѣ любого предмета нашего познанiя, ибо отрицательная оцѣнка совершенно такъ же, какъ и оцѣнка положительная, можетъ быть облечена въ форму общезначимой мысли. Мы можемъ говорить о хорошемъ, дурномъ или о безразличномъ въ отношенiи къ добру и злу «смыслѣ» того или другого дѣянiя или факта, — всѣ эти изреченiя одинаково могутъ находиться въ полномъ соотвѣтствiи со словомъ «смыслъ» въ широкомъ его значенiи.

Но кромѣ этого *общаго* значенiя общезначимой мысли, слово «смыслъ» имѣетъ еще другое, специфическое значенiе *положительной и общезначимой цѣнности*, и именно въ этомъ значенiи оно понимается, когда ставится вопросъ о смыслѣ жизни. Тутъ рѣчь идетъ, очевидно, не о томъ, можетъ ли жизнь (какова бы ни была ея цѣнность) быть выражена въ терминахъ общезначимой мысли, а о томъ — *стоитъ ли жить*, обладаетъ ли жизнь положительной *цѣнностью*, притомъ цѣнностью *всеобщей и безусловной*, цѣнностью обязательной для каждаго. Такая цѣнность, въ качествѣ всеобщей, допускаетъ общезначимое мысленное выраженiе; и, стало-быть, *тѣсное*, специфическое значенiе слова «смыслъ» въ данномъ случаѣ не отмѣняетъ, а дополняетъ *общее* его значенiе. Искомымъ тутъ, какъ и во всѣхъ вопросахъ о «смыслѣ», является общезначимая мысль, но при этомъ, — *общезначимая мысль о цѣнности*. Намъ предстоитъ прежде всего разсмотрѣть, какими данными мы располагаемъ для рѣшенiя этой задачи.

II. ОБЩЕЗНАЧИМЫЙ И СВЕРХВРЕМЕННЫЙ СМЫСЛЪ, КАКЪ ИСКОМОЕ ВСЯКАГО СОЗНАНIЯ

Чтобы искомое нами сознанiе смысла жизни было яснымъ и глубокимъ, мы должны сначала отдать себѣ отчетъ въ необходимыхъ предположенiяхъ всякаго сознанiя.

Съ одной стороны, матерiаломъ нашего сознанiя служатъ разнообразныя психологическiя переживанiя — ощущенiя, впечатлѣнiя, чувствованiя. Съ другой стороны, какъ уже было

выяснено, *самый актъ сознанія* выражается въ отнесеніи всего этого психологическаго матеріала къ чему-то общезначимому и постольку — сверхпсихологическому — къ *смыслу*. Этотъ сверхпсихологическій смыслъ и есть основное необходимое предположеніе всякаго сознанія какъ таковаго. Раньше всякаго конкретнаго сознанія, раньше всякаго усилія, которое я дѣлаю, чтобы сознать что-либо, я предполагаю, что тѣ переживанія, которыя я стремлюсь осознать, имѣютъ какой-то объективный *с-мыслъ* и постольку могутъ быть выражены въ формѣ *общезначимой мысли*.

Всякій актъ моего сознанія предполагаетъ, какъ свое искомое, мысль дѣйствительную за предѣлами всякаго субъективнаго мышленія, содержаніе сознанія, дѣйствительное за предѣлами всякаго индивидуальнаго, психологическаго сознанія.

Или есть эта общезначимая мысль, или все наше мышленіе — сплошная иллюзія. Или всякое сознаніе есть бредъ, обманъ, или же есть какое-то сверхиндивидуальное, сверхпсихологическое содержаніе сознанія, которое составляетъ подлинный его смыслъ. Самое слово сознаніе (con-scientia) означаетъ нѣкоторый сложный актъ духа, въ которомъ психическое переживаніе восполняется чѣмъ-то со-знаваемымъ. Это что-то и есть сверхпсихическій элементъ сознанія, его объективный смыслъ, къ которому я отношу мои психическія переживанія.

Надо разъ навсегда отрѣшиться отъ той ложной психологической теоріи, которая утверждаетъ, будто въ сознаніи мы имѣемъ дѣло только *съ состояніемъ* нашей психики. Если бы это было вѣрно, — у насъ не было бы сознанія. Если бы вся моя духовная жизнь исчерпывалась измѣнчивыми психическими состояніями, я не могъ бы возвышаться надъ ними; иначе говоря, я не могъ бы *со-знавать* ихъ. Сознаніе наше — больше всѣхъ своихъ измѣнчивыхъ состояній именно потому, что оно на самомъ дѣлѣ *поднимается* надъ ними и относитъ ихъ къ чему-то сверхпсихическому, что носитъ названіе «смысла».

Присмотримся внимательно къ сущности этого сверхпсихическаго элемента сознанія, и мы ясно увидимъ, въ чемъ его отличіе отъ «состояній сознанія». Одно его свойство — *всеобщность*, уже было указано раньше: смотрящіе вдаль на берегу рѣки несомнѣнно видятъ и переживаютъ эту даль по разному: между ними могутъ быть дальнозоркіе, близорукіе,

дальтонисты, люди съ тонкимъ слухомъ или глухіе; стало-быть, «состоянія сознанія» у нихъ — различныя. И тѣмъ не менѣе смыслъ ихъ переживаній — «*пароходъ идетъ внизъ по теченію*» — одинъ и тотъ же. Онъ обладаетъ свойствомъ *всеобщности* и *безусловности*, онъ обязателенъ для каждаго.

Къ этому присоединяется другая существенная особенность «смысла». Въ отличіе отъ «состояній сознанія», измѣнчивыхъ и текучихъ, *смыслъ по существу неизмѣненъ и неподвиженъ*. Въ «состояніяхъ сознанія» наблюдателей на берегу рѣки въ выше приведенномъ примѣрѣ, каждый мигъ отличается отъ всѣхъ предыдущихъ и послѣдующихъ. Наростаетъ дымъ, то бѣловатый, то черный, нарастаютъ и мѣняются звуки; судно, плывущее и приближающееся, то скрывается за лѣсистыми линіями извилистыхъ береговъ, то вновь показывается. Но, какъ бы не мѣнялась картина, ея общій смыслъ — «пароходъ идетъ внизъ по теченію» — остается одинъ и тотъ же; какъ бы ни была измѣнчива картина или событіе, которое мы наблюдаемъ, смыслъ наблюдаемаго всегда *сверхвремененъ*, всегда облеченъ *въ форму вѣчности*. Вышеописанная картина можетъ отойти въ далеко прошлое, смыслъ ея отъ этого не мѣняется; все равно видѣнное мною и другими на берегу рѣки, и по прошествіи безконечной серіи лѣтъ, будетъ означать то же самое — «пароходъ идетъ внизъ по теченію». Неизмѣненъ, конечно, не самый фактъ, *неизмѣнна истина, выражающая смыслъ этого факта;* и какимъ бы текучимъ и преходящимъ ни былъ тотъ или другой фактъ, у него всегда есть свой неизмѣнный смыслъ, или, что то же, своя — неизмѣнная истина.

Мы уже говорили, что безъ отнесенія къ смыслу нѣтъ сознанія, что со-знать — значитъ осмыслить. Теперь мы видимъ, что сознать — значитъ подняться надъ временемъ, мало того, — поднять на сверхвременную высоту сознаваемое, какимъ бы текучимъ и преходящимъ оно ни было. Общій законъ всего, что, во времени, выражается извѣстнымъ изрѣченіемъ Гераклита — «все течетъ». Едва мы назвали вещь, какъ она уже измѣнилась, и какъ будто утратила свое тождество. На этомъ основаніи, какъ извѣстно, послѣдователи и продолжатели Гераклита признавали невозможнымъ произносить о вещахъ какія-либо сужденія: ибо, разъ нѣтъ неизмѣннаго, тождественнаго съ собою подлежащаго, всякое сказуемое о такомъ подлежащемъ тотчасъ по произнесеніи или даже въ самый моментъ произнесенія должно оказаться ложью, такъ какъ подлежащее уже измѣнилось. Заблужденіе этого по-

строеннаго на ученіи Гераклита софизма заключается *въ смѣшеніи факта и его смысла;* именно отсюда выводится ошибочное заключеніе, будто измѣнчивость факта исключаетъ неизмѣнность его смысла или неизмѣнность истины объ этомъ фактѣ. На самомъ дѣлѣ — какъ бы ни былъ измѣнчивъ фактъ — эта измѣнчивость не исключаетъ возможности сужденій о немъ, потому что сужденія относятся къ сверхвременному смыслу измѣнчиваго. По Гераклиту, нельзя дважды искупаться въ одной и той же рѣкѣ, потому что та рѣка, въ которой я купался раньше, уже протекла, и черезъ секунду мы имѣемъ уже не ту прежнюю, а другую рѣку. Точнѣе говоря, нельзя даже искупаться въ одной и той же рѣкѣ *однажды,* ибо рѣка не остается ни одной секунды одной и той же: того пребывающаго сущаго, которое мы называемъ рѣкою, вообще нѣтъ вовсе. Ошибка этого Гераклитова разсужденія заключаются въ томъ, что слово «рѣка» выражаетъ собою не какія-либо уносимыя теченіемъ капли, струи или измѣнчивыя состоянія, а нѣкоторый неизмѣнный смыслъ всей этой текучей серіи состояній. Рѣка остается рѣкою, какія бы струи въ ней ни протекали и въ какіе бы цвѣта, въ зависимости отъ погоды и времени дня, эти струи ни окрашивались. Ибо это слово — «рѣка», выражаетъ собою что-то отвоеванное сознаніемъ у времени, нѣкоторый непреходящій и неизмѣнный «смыслъ» чего-то текущаго.

Это же различеніе текущей дѣйствительности отъ ея смысла даетъ намъ ключъ къ разрѣшенію другого знаменитаго софизма древности, касающагося проблемы движенія. Элеецъ Зенонъ, какъ извѣстно, отрицалъ реальность движенія, и въ доказательство указывалъ на невозможность помыслить движеніе безъ противорѣчій. Если мы попытаемся, напримѣръ, выразить въ терминахъ мысли движеніе летящей стрѣлы, то мы должны мыслить ее заразъ и движущейся, и покоящейся: она должна и двигаться, и вмѣстѣ съ тѣмъ пребывать въ каждой точкѣ, черезъ которую она проходитъ. Но если она движется, то она ни въ какой точкѣ не можетъ пребывать; если же она гдѣ-либо пребываетъ, то она не движется.

Видимость противорѣчія объясняется именно указаннымъ выше смѣшеніемъ *реальнаго процесса,* который представляетъ собою непрерывное измѣненіе, и *неподвижнаго смысла* этого процесса. Въ картинѣ летящей стрѣлы есть несомнѣнно сочетаніе движенія и покоя, но нѣтъ того внутренняго логическаго противорѣчія, которое смущаетъ Зенона, ибо пре-

дикаты «движеніе» и «покой» тутъ относятся къ различнымъ субъектамъ. Движеніе стрѣлы не прерывается покоемъ ни въ одной точкѣ и совершается непрерывно. Но мысль, судящая объ этомъ движеніи и воспроизводящая линію полета стрѣлы, покоится какъ во всей этой линіи въ ея цѣломъ, такъ и въ каждой отдѣльной ея точкѣ; ибо для этой мысли всѣ эти точки связываются общимъ *неизмѣннымъ* смысломъ, который выражается словомъ «движеніе». Какъ бы ни было измѣнчиво то, о чемъ мы мыслимъ, истина объ этомъ мѣняющемся — неизмѣнна; и мыслить ее — значитъ и для насъ пріобщаться мыслью къ вѣчному покою. — Движеніе есть сплошное, непрерывное измѣненіе, но вѣченъ и неподвиженъ тотъ смыслъ, въ которомъ мы его осознаемъ. Подъ даннымъ опредѣленнымъ движеніемъ разумѣется всегда одно и то же, причемъ между этой неподвижностью смысла и подвижностью того, что имъ выражается, нѣтъ никакого противорѣчія.

Ошибка Зенона нерѣдко повторяется и въ наши дни. Еще недавно Бергсонъ, не замѣтившій этой ошибки, вывелъ изъ приведенной только что аргументаціи древняго философа заключеніе, будто наша мысль, оперирующая *неподвижными* общими понятіями, по тому самому не въ состояніи возсоздать непрерывности реальнаго процесса, реальнаго движенія.— Въ дѣйствительности дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ. Мы отдаемъ себѣ ясный отчетъ въ *непрерывности* реальнаго процесса. — И эта мысль о непрерывности движенія доступна нашему уму именно вслѣдствіе того, что для него всѣ точки движенія и всѣ моменты времени, въ теченіе коего оно совершается, связаны въ интуиціи смысла сверхвременнаго и потому не могущаго быть прерваннымъ во времени. Если бы мы могли мыслить всѣ моменты движенія не иначе, какъ одинъ за другимъ, и не были бы въ состояніи мыслить ихъ заразъ, въ единый мигъ, то мы не могли бы и связать этихъ моментовъ и этихъ точекъ въ одно непрерывное цѣлое: тогда движеніе прерывалось бы для насъ въ каждой мыслимой нами его точкѣ. Иначе говоря, въ этомъ случаѣ для насъ не было бы самаго перехода отъ точки къ точкѣ, т. е. самаго движенія. — Ясно, стало - быть, что понятіе непрерывности становится намъ доступнымъ именно въ силу способности нашей мысли подняться надъ временемъ и мыслить какъ одно цѣлое какъ то, что въ немъ уже протекло, такъ и то, что протекаетъ и то, что еще не наступило; вообще всякій синтезъ моментовъ, раздѣленныхъ между собою

во времени, возможенъ лишь черезъ интуицію смысла сверхвременнаго.

Всякое вообще движеніе, всякое событіе во времени имѣетъ свой неподвижный смыслъ — истину, которая его выражаетъ: иначе всякое высказываніе объ этомъ движеніи или событіи было бы неправдою. Сверхвременный смыслъ движенія и всего движущагося предполагается всякими нашими сужденіями о движущемся, всякимъ нашимъ сознаніемъ о немъ. Это можетъ быть пояснено на любомъ нашемъ сужденіи объ историческомъ фактѣ прошлаго. Говорить объ историческомъ прошломъ — значитъ говорить о несуществующемъ, о томъ, чего *уже нѣтъ*. А между тѣмъ каждое наше сужденіе о событіяхъ французской революціи предполагаетъ, что предметъ нашъ *нѣкоторымъ образомъ есть въ истинѣ*, что въ ней вообще сохраняется каждый мимолетный моментъ текущей и протекшей дѣйствительности. Если бы всѣ моменты движенія нѣкоторымъ образомъ не сохранялись въ истинѣ, — движеніе было бы немыслимо, мы не могли бы построить самаго понятія движенія, ибо оно было бы ложью. Мыслить движеніе — значитъ мыслить каждый его мигъ и каждую точку, чрезъ которую оно проходитъ, какъ что-то исчезающее во временной дѣйствительности и вмѣстѣ — пребывающее въ истинѣ.

Намъ предстоитъ здѣсь выяснить, что такое эта пребывающая истина надъ движущимся, и что такое этотъ сверхвременный смыслъ, чрезъ который мы сознаемъ все, что сознаемъ.

III. ИСТИНА, КАКЪ АКТЪ БЕЗУСЛОВНАГО СОЗНАНІЯ

Мы уже видѣли, что «сознать» — значитъ найти общезначимое мысленное содержаніе, общезначимую мысль, которая выражаетъ с-мыслъ сознаваемаго или, что то же, его истину. Такъ называемое «ложное сознаніе» не есть сознаніе въ собственномъ смыслѣ, а либо неудавшаяся попытка сознать что-либо, либо пустая видимость, а то и симуляція сознанія. Покуда я дѣлаю только предположенія о смыслѣ чего-либо мною переживаемаго, я сознаю не искомый мною смыслъ, а только мои предположенія. Сознать въ собственномъ смыслѣ — значитъ не гадать объ истинѣ или смыслѣ воспринимаемаго, а *обладать имъ*. Сознаетъ свое

переживаніе не тотъ, кто думаетъ — «можетъ быть, это громъ гремитъ, а, можетъ быть, телѣга ѣдетъ по мосту». Со-знающій въ собственномъ смыслѣ слова есть знающій. Смыслъ или истина есть именно то, что возводитъ мысль на степень сознанія.

Отсюда видно, что смыслъ-истина — неотдѣлимъ отъ сознанія. Это — смыслъ ему имманентный, который, въ качествѣ таковаго, не можетъ быть утверждаемъ отдѣльно отъ сознанія.

Тутъ всѣ наши утвержденія объ истинѣ и смыслѣ превращаются въ сплошную антиномію, ибо одна и та же истина необходимо предполагается нами и какъ трансцендентная, и какъ имманентная сознанію.

Съ одной стороны, какъ мы видѣли, истина есть что-то *сверхпсихологическое*, къ чему мы относимъ наши психологическія переживанія; постольку эта истина, которою мы расцѣниваемъ всѣ наши переживанія, есть нѣчто трансцендентное, *потустороннее* нашему сознанію *какъ психологическому акту*. Истина-смыслъ *дѣйствительна безусловно* и сталобыть, независимо отъ моего, твоего или чьего бы то ни было психологическаго сознанія. Но, съ другой стороны, во всякомъ исканіи нашего сознанія, истина-смыслъ, которой мы ищемъ, предполагается какъ *содержаніе сознанія*, притомъ — какъ содержаніе общезначимое. Это нетрудно пояснить на рядѣ наглядныхъ примѣровъ, въ особенности на истинахъ временнаго бытія.

«Весной X года жаворонки прилетѣли девятаго марта». «Вторая пуническая война продолжалась съ 218 по 201 годъ до Р. Х.» Въ чемъ заключается пребывающая истина этихъ двухъ утвержденій? Для того, кто опредѣляетъ истину какъ «бытіе», они тотчасъ же обращаются въ ложь: ибо прилетѣвшіе жаворонки, если они еще существуютъ на свѣтѣ, давно отлетѣли обратно; точно такъ же Аннибалъ, Сципіонъ и всѣ прочіе герои второй пунической войны, равно какъ и самая война, давнымъ давно уже канули въ «небытіе». А между тѣмъ истина объ этихъ фактахъ прошлаго есть нѣчто такое, что *пребываетъ* и послѣ уничтоженія самыхъ фактовъ. Пребываетъ не само это временное, непрерывно текущее «бытіе», а нѣкоторое неизмѣнное, сверхвременное *содержаніе сознанія*, которое выражается сужденіями — «жаворонки прилетѣли девятаго марта» и «вторая пуническая война продолжалась съ 218 по 201 годъ».

Утверждать какую-либо истину — значитъ всегда утверждать какое-либо содержаніе сознанія во всеобщей и безусловной

формѣ. — Это можно показать на любомъ конкретномъ примѣрѣ, о какихъ бы истинахъ ни шла рѣчь.—Изъ этого видно, что вѣра въ истину-смыслъ, которая предполагается каждымъ нашимъ сужденіемъ и каждымъ актомъ нашего сознанія, есть на самомъ дѣлѣ вѣра въ транс-субъективныя, сверхпсихологическія содержанія сознанія, т. е. въ такія содержанія сознанія, которыя сохраняютъ всю свою дѣйствительность и значимость совершенно независимо отъ того, сознаются или не сознаются они тѣми или другими психологическими субъектами сознанія. То содержаніе сознанія, которое выражается словами — «земля вращается вокругъ солнца» — будетъ истиною, хотя бы ни одинъ психологическій субъектъ сознанія объ этомъ не зналъ. И, когда мы изслѣдуемъ, отыскиваемъ какую-либо никѣмъ доселѣ не открытую истину, мы ищемъ не какого-либо независимаго отъ сознанія «бытія», а именно того *содержанія сознанія* (о бытіи или о чемъ угодно), которое мы могли бы утверждать какъ безусловное, общезначимое и дѣйствительное, независимо отъ чьихъ-либо психологическихъ переживаній.

Самое выраженіе «общезначимые» или «общезначимое» не вполнѣ адекватно и точно выражаетъ основное свойство истины, ибо оно невольно заставляетъ насъ думать о какихъ то психологическихъ субъектахъ сознанія, *для которыхъ* истина что-либо «значитъ». Между тѣмъ, именно отъ всего психологическаго нужно отвлечься при опредѣленіи истины. Положеніе — «земля вращается вокругъ солнца», остается истиною, хотя бы *психологически* оно ровно ни для кого и ничего не значило. *Истина есть такое содержаніе сознанія, которое обладаетъ безусловною дѣйствительностью независимо отъ чего-либо психологическаго.*

Отсюда видно, въ какомъ смыслѣ истина трансцендентна и въ какомъ смыслѣ, наоборотъ, она имманентна сознанію. Она есть общезначимая мысль *за предѣлами моего мышленія*, какъ психологическаго акта, и общезначимое содержаніе сознанія за предѣлами *моего* сознанія. Она для меня запредѣльна или трансцендентна, поскольку *психологически* я ее не сознаю. Но, будучи трансцендентною моей психологически ограниченной мысли и моему психологически ограниченному сознанію, истина ни въ какомъ случаѣ не трансцендентна сознанію какъ таковому, *сознанію вообще*, ибо по самой природѣ своей истина есть общезначимая мысль, содержаніе сознанія, обладающее формой всеобщности и безусловности.

Лишь въ качествѣ таковой истина составляетъ *искомое* моего сознанія и познанія. Я могу подняться въ актѣ сознанія къ сверхпсихологическому смыслу переживаемаго мною, я могу схватить мыслью нѣчто, что возвышается *надъ* моими измѣнчивыми психологическими состояніями, — словомъ, я могу отодвигать до безконечности *психологическія* границы моего сознанія и мысли, — но выйти за предѣлы *сознанія и мысли вообще* мое сознаніе и моя мысль не могутъ *ни психологически, ни логически.* Все, что я сознаю, тѣмъ самымъ есть содержаніе сознанія, и ничего, кромѣ мысли, моя мысль схватить не можетъ. Предполагать истину (а истина предполагается нашимъ сознаніемъ и мыслью неизбѣжно, необходимо), именно и значитъ предполагать, что надъ моими мнѣніями и мыслями есть нѣкоторая *безусловная мысль* о познаваемомъ, и что надъ моимъ сознаніемъ есть нѣкоторое безусловное, объективное содержаніе сознанія, которое выражаетъ собою подлинную сущность сознаваемаго.

Та теорія познанія, которая изображаетъ истину какъ независимый отъ мысли и потусторонній ей предметъ познанія, а самое познаніе — какъ мысленную *копію* съ этого предмета, должна быть разъ навсегда оставлена; ибо, если бы эта истина-оригиналъ была запредѣльна мысли, мысль не могла бы снимать съ нея копій. Мысль можетъ снимать копіи только съ мысли же. Истина была бы безусловно несравнима съ моими обманчивыми мнѣніями и ложными мыслями, если бы она сама не была опредѣленной мыслью, опредѣленнымъ содержаніемъ сознанія. Во всякой попыткѣ нашей осознать или познать что бы то ни было, мы сравниваемъ между собою множество мыслей, множество содержаній сознанія и спрашиваемъ, *которое изъ нихъ есть истина.* Но во всякомъ случаѣ мы предполагаемъ, что истина есть опредѣленная мысль, опредѣленное содержаніе сознанія, — иначе весь этотъ процессъ сравненія и выбора между мыслями былъ бы лишенъ всякаго смысла. Я вижу на горизонтѣ какіе-то неопредѣленные бѣловатые контуры. Быть-можетъ, это — облако; но можетъ-быть, это — отдаленная горная вершина. Какъ бы я ни рѣшилъ этотъ споръ противоположныхъ представленій, мыслей и мнѣній, — все-таки *изъ сознанія и мысли я не выйду: всякое* рѣшеніе будетъ утверждать какъ истину не что-либо внѣмысленное и внѣсознательное, а ту или другую опредѣленую мысль, то или другое опредѣленное *содержаніе сознанія.*

Согласно ходячему воззрѣнію, истина есть *возможное* содержаніе сознанія для *возможныхъ* психологическихъ субъек-

товъ. Было бы глубоко ошибочно видѣть въ этомъ *опредѣляющій* признакъ истины, ибо наличность или отсутствіе истины не могутъ зависѣть ни отъ какого психологическаго факта. Истина-смыслъ нашего сознанія необходимо предполагается какъ что-то независимо отъ насъ дѣйственное, безусловно дѣйствительное: она не можетъ быть обусловлена *реально* существованіемъ психологическаго субъекта, могущаго ее сознавать. Есть такой субъектъ или нѣтъ его, истина есть во всякомъ случаѣ. — Точно такъ же психологическій субъектъ «могущій сознавать» не является и логическимъ условіемъ существованія истины, ибо именно по своей логической природѣ *истина есть безусловное.*

Эта безусловность и въ частности — психологическая необусловленность истины — предполагается всякимъ нашимъ сужденіемъ о какой-либо истинѣ. Вѣрить, что эта гора *воистину есть* — значитъ предполагать, что она существуетъ не только для возможнаго человѣческаго или человѣкообразнаго наблюдателя. — Для психологическаго субъекта сознанія наблюденіе фактовъ прошлаго *въ настоящемъ* невозможно; и однако, мы предполагаемъ эти факты какъ что-то безусловно дѣйственное въ истинѣ. А въ тѣхъ случаяхъ, когда наблюденіе горы или иного явленія психологически возможно, не оно обусловливаетъ истинность существованія горы, а, наоборотъ, *наблюденіе возможно потому, что гора истинно существуетъ.*

Словомъ, истина необходимо предполагается нами, какъ такое содержаніе сознанія, которое дѣйственно не только за предѣлами нашего сознанія, но за предѣлами чьего бы то ни было психологическаго переживанія. Это — дѣйственность не логическая только, а онтологическая, ибо истина объемлетъ въ себѣ все, что есть: всякое бытіе въ ней содержится и въ ней находитъ свое безусловное опредѣленіе; оно есть лишь поскольку оно *есть въ истинѣ* — иначе говоря, *истина есть сущее;* иначе она не могла бы быть истиною бытія.

Въ какомъ же смыслѣ она есть сущее? Мы видѣли, что вся дѣйственность истины есть *дѣйственность содержаній сознанія.* Ясно, стало-быть, что вѣрить въ нее — *значитъ предполагать безусловное сознаніе какъ подлинно сущее и дѣйственное.* Хотя бы на свѣтѣ вовсе не было психологическихъ субъектовъ, могущихъ воспринимать и сознавать, *истина есть:* стало быть *есть* нѣкоторыя содержанія сознанія, носящія на себѣ печать необходимости, всеобщности и безусловности. Есть

нѣкоторое сверхпсихологическое сознаніе безусловное и всеобщее, какъ по формѣ, такъ и по содержанію. И я — психологическій субъектъ — могу сознать истину, лишь поскольку я такъ или иначе пріобщаюсь къ этому сознанію.

Мои представленія и мнѣнія обладаютъ существованіемъ лишь условнымъ: когда меня не будетъ, и ихъ не будетъ. Напротивъ истина, — это такое содержаніе сознанія, которое есть безусловно, хотя бы насъ, людей, не было вовсе. Истина всегда выражаетъ собою вѣчно активное сознаніе, хотя бы она была даже истиною какого-либо преходящаго факта. Цезарь и Аннибалъ давно исчезли, но тѣ содержанія сознанія, которыя выражаютъ собою истину о Цезарѣ и Аннибалѣ, остаются *вѣчно дѣйствительными*. Что же это за *дѣйствительность содержаній сознанія, не зависящая отъ существованія психологическихъ субъектовъ сознанія?* Не очевидно ли, что предположеніе истины, на которомъ покоится все наше сознаніе и мышленіе, совершенно тождественно съ предположеніемъ безусловнаго или абсолютнаго сознанія? *Или истина есть актъ безусловнаго сознанія, или истины нѣтъ вовсе.*

IV. ИСТИНА, КАКЪ ВСЕЕДИНАЯ МЫСЛЬ И ВСЕЕДИНОЕ СОЗНАНІЕ

Это предположеніе безусловнаго сознанія составляетъ необходимую предпосылку всякаго акта *нашего* сознанія. Мы уже видѣли, что со-знать, осмылить что бы то ни было — именно и значитъ найти нѣкоторое безусловное сверхпсихологическое содержаніе сознанія, которое составляетъ истину или смыслъ сознаваемаго. Или есть этотъ сверхвременный смыслъ, котораго мы ищемъ, или тщетно наше исканіе. Или въ самомъ дѣлѣ все, что мы стремимся сознать, отъ вѣка осознано въ безусловномъ, или же нѣтъ вовсе той истины, которая составляетъ искомое нашего сознанія; нѣтъ того, что со - знается нами; но въ такомъ случаѣ и самое наше сознаніе есть чистая иллюзія.

Безусловное сознаніе, — вотъ та необходимая точка опоры, которая предполагается всякимъ нашимъ субъективнымъ антропологическимъ сознаніемъ. Безъ этой точки опоры все въ моемъ сознаніи погружается во мракъ, все исчезаетъ — и матерія, и форма, все смѣшивается въ хаосъ субъективныхъ

переживаній, надъ которымъ я не въ силахъ подняться: ибо я могу сознавать только при свѣтѣ безусловнаго сознанія. Всякій актъ моего сознанія предполагаетъ, что со-знаваемое отъ вѣка осознано въ безусловномъ; всякое исканіе моей мысли предполагаетъ нѣкоторый сверхвременный «смыслъ», котораго я ищу, т. е. нѣкоторый сверхвременный актъ безусловной мысли.

Вникнувъ въ сущность основнаго предположенія нашего сознанія, мы откроемъ дальнѣйшія его опредѣленія. — Сознать что бы то ни было — значитъ найти *единую* истину, *единый смыслъ* сознаваемаго; нашихъ человѣческихъ мнѣній и мыслей можетъ быть безпредѣльное множество, но истина — одна для всѣхъ. И сознать — значитъ отнести сознаваемое къ этому *единому, для всѣхъ обязательному смыслу* — истинѣ.

Истина это — такое содержаніе сознанія, которое *для всѣхъ едино,* — такая мысль о сознаваемомъ, которая *для всѣхъ обязательна.* Вмѣстѣ съ тѣмъ истина необходимо предполагается нами какъ мысль всеохватывающая, *объемлющая все дѣйствительное и возможное.* Всякій актъ моего сознанія предполагаетъ, что о всякомъ возможномъ предметѣ сознанія есть только *одна истина,* что есть только *одна* возможная мысль, которая выражаетъ собою смыслъ всего сознаваемаго. Иначе говоря, истина предполагается нами, какъ мысль единая и въ то же время всеобъемлющая, т. е. какъ всеединая мысль. Есть истина обо всемъ и въ то же время истина — едина. Стало-быть, истина есть *единое и все* въ одно и то же время. И это единство истины есть единство безусловной мысли обо всемъ.

Если бы истина не была *всеединою* мыслью, то могли бы быть двѣ противорѣчивыя истины объ одномъ и томъ же. Тогда могло бы быть объективно истиннымъ и то, что была пуническая война, и то, что ея не было, и то, что это бѣлое пятно на горизонтѣ — гора и то, что оно — облако. Тогда было бы суетнымъ самое наше стремленіе сознать, т. е. найти единый смыслъ, единую безусловную мысль о сознаваемомъ. Сказать, что есть единая истина — значитъ утверждать, что *есть единая безусловная мысль обо всемъ.*

Какъ же относится эта всеединая мысль-истина къ моему человѣческому сознанію? Мы a priori убѣждены, что и все *наше,* психологическое, охвачено этимъ всеединствомъ, что всякое наше представленіе, чувство, переживаніе имѣетъ только одинъ возможный смыслъ, допускаетъ одно только истинное истолкованіе. Это апріорное предположеніе составляетъ

необходимую предпосылку всего моего сознанія. — Со-знать именно и значитъ — отнести что-либо къ истинѣ; соотвѣтственно съ этимъ всякое мое усиліе сознать что бы то ни было a priori предполагаетъ существованіе истины какъ общезначимаго смысла сознаваемаго. Это было бы невозможнымъ, если бы всеединство истины представляло собою нѣчто абсолютно потустороннее сознанію. Я отношу къ истинѣ *всякое* мое психическое переживаніе, всякое состояніе моего сознанія. Я заранѣе увѣренъ, что эти переживанія такъ или иначе *есть въ истинѣ*, иначе всякое мое сознаніе было бы иллюзіей.

Мои чувства могутъ меня обманывать. — Тотъ домъ, который я сейчасъ вижу, быть можетъ, на дѣлѣ вовсе не домъ, а *мой* субъективный миражъ, моя фантазія. — Но и въ такомъ случаѣ мои представленія объемлются истиною, ибо истинно то, что мнѣ сейчасъ представляется домъ, истинно то, что я въ данную минуту переживаю галлюцинацію. Такъ же точно и мои мысли могутъ быть обманчивыми и ложными; и, однако, вся эта моя ложь не только объемлется истиною, но и преодолѣвается въ ней, снимается въ ней какъ ложь и такимъ образомъ претворяется въ истину. Мое мнѣніе, что Гомеръ не существовалъ какъ историческое лицо, можетъ быть ложью, но въ такомъ случаѣ истинно то, что я держусь этого ошибочнаго мнѣнія, и истинно то, что оно ошибочно.

Въ извѣстномъ смыслѣ, стало-быть въ истинѣ есть все, что я думаю, все, что я ощущаю и чувствую, всѣ состоянія и переживанія моего сознанія. Это было бы совершенно невозможно, если бы истина представляла собою нѣкоторую потустороннюю сознанію, какъ таковому, дѣйствительность или реальность. — Если въ истину нѣкоторымъ образомъ включено все сознаваемое и всякій актъ сознанія дѣйствительнаго и возможнаго, — это значитъ, что *истина есть полнота совершеннаго и абсолютнаго сознанія обо всемъ*. — Именно какъ полнота всеединаго сознанія истина предполагается всякимъ актомъ *моего* сознанія; единственно на этомъ предположеніи основано все наше исканіе истины. Раньше всякаго отвѣта на нашъ вопросъ объ истинѣ, мы безусловно увѣрены, что такой отвѣтъ существуетъ, т. е., что въ истинѣ я могу найти всѣ содержанія моего сознанія *въ ихъ безотносительномъ значеніи*. Исканіе истины есть попытка найти безусловное сознаніе въ моемъ сознаніи и мое сознаніе — въ безусловномъ. Если безусловнаго сознанія нѣтъ, то вся эта попытка — чистая иллюзія; тогда невозможно никакое познаваніе и никакое со-знаваніе. Если нѣтъ безусловнаго сознанія, — *сознанія*,

тождественнаго съ истиною, то никакія высказыванія, сужденія и интуиціи сознанія не въ состояніи выразить истину. Отрицаніе безусловнаго сознанія съ логическою неизбѣжностью приводитъ къ оправданію извѣстныхъ софистическихъ положеній. — Истины нѣтъ; но если бы истина и существовала, она не была бы познаваема; а если бы она была познаваема, она была бы непередаваема посредствомъ рѣчи.

Собственно, основное положеніе софистики — «человѣкъ есть мѣра всего истиннаго, что оно есть истинное, и ложнаго, что оно — ложное» — представляетъ собою ничто иное, какъ категорическое отрицаніе всеединаго, безусловнаго сознанія. Всякое сознаніе, какъ таковое, съ этой точки зрѣнія, только человѣчно, антропологично, а потому — *только индивидуально.* Если это вѣрно, если *надъ* сознаніемъ человѣческаго индивида нѣтъ другого сознанія, единаго, всеобщаго, безусловнаго и въ этой своей сверхпсихологической безусловности дѣйствительнаго, — тогда софисты правы. Тогда человѣкъ съ его хаосомъ противорѣчивыхъ сужденій обо всемъ и въ самомъ дѣлѣ — мѣра всего, и нѣтъ никакихъ *объективныхъ* основаній — предпочесть одно изъ двухъ противорѣчивыхъ сужденій другому.

Софистика, какъ извѣстно, была побѣждена тѣмъ сократическимъ требованіемъ, которое выражается въ изреченіи Дельфійскаго оракула — «познай самого себя». Сократъ, а вслѣдъ за нимъ и Платонъ, показали, что въ самопознаніи или въ самосознаніи человѣкъ приходитъ *къ объективной идеѣ,* т. е. къ сверхиндивидуальному, вселенскому и безусловному сознанію.

Идея, какъ ее понималъ Платонъ, не исчерпывается такими опредѣленіями какъ «понятія» или «сущность»; ибо идеи по Платону не только «понимаются» или «сознаются» людьми: онѣ обладаютъ независимымъ, отрѣшеннымъ отъ людей существованіемъ и сознаніемъ, но сознаніемъ не индивидуальнымъ, не психологическимъ, а сверхиндивидуальнымъ, ибо идея по самому существу своему есть *вселенское.* Этотъ міръ идей, объективно связанныхъ связью *единаго,* есть именно вселенское, безусловное сознаніе въ отличіе отъ сознанія индивидуальнаго, объективная мысль — истина. И сознать по Платону именно и значитъ — вспомнить, найти въ глубинѣ моего индивидуальнаго сознанія эту вселенскую мысль, всеохватывающую и единую для всѣхъ.

Какъ относится эта объективная мысль-истина къ моимъ переживаніямъ; въ какомъ смыслѣ она ихъ въ себѣ объемлетъ

и охватываетъ? Чтобы ответить на этотъ вопросъ, нужно принять во вниманіе, что *сами по себѣ* мои представленія, чувства и вообще психическія переживанія — не истина и не ложь. Истинными или ложными они становятся лишь съ той минуты, когда я пытаюсь со-знать ихъ объективную связь и утверждаю эту связь въ сужденіи. Круглое, красное, зеленое, вкусное, твердое и тому подобныя отрывочныя представленія сами по себѣ — не истина и не ложь; но съ той минуты, когда я скажу — *это дерево зелено,* или — *это дерево красно,* я буду имѣть представленія истинныя или ложныя. Истиннымъ или ложнымъ можетъ быть лишь синтезъ тѣхъ или другихъ содержаній сознанія, а не отдѣльныя содержанія сознанія *сами по себѣ,* взятыя въ отрывѣ одно отъ другого. Ложнымъ будетъ такой синтезъ, который представляетъ собою продуктъ только моего индивидуальнаго усмотрѣнія или мнѣнія. Напротивъ, истиннымъ будетъ синтезъ общезначимый или безусловный.

Истина есть *абсолютный синтезъ,* т. е. такой синтезъ представленій, который имѣетъ сверхпсихологическое, безусловное значеніе. Вѣра въ истину, которая составляетъ a priori основаніе всего нашего сознанія, есть именно вѣра въ такой *абсолютный синтезъ,* въ которомъ всѣ представленія возможныя и дѣйствительныя даны въ ихъ безусловномъ значеніи.

Это можно пояснить на примѣрѣ, приведенномъ въ началѣ этого введенія. Когда я вижу темное пятно на горизонтѣ и спрашиваю, что это такое — дымъ фабрики, стоящей на мѣстѣ, или же дымокъ приближающагося парохода, вопросъ ставится мною объ абсолютномъ синтезѣ представленій: истина («пароходъ идетъ внизъ по теченію») тутъ отличается отъ обманчиваго субъективнаго мнѣнія («на горизонтѣ дымитъ фабрика») именно какъ синтезъ *безусловный,* а потому и необходимый, общезначимый въ отличіе отъ синтеза произвольнаго, только субъективнаго, имѣющаго значимость только психологическую.

То же самое можно пояснить на всякомъ другомъ примѣрѣ; спрашиваю ли я объ исторической датѣ какого-либо событія, — истина, которой я ищу, есть абсолютный синтезъ между датою и событіемъ; рѣшаю ли я какую-нибудь ариѳметическую задачу, опять-таки искомая истина выразится въ видѣ синтеза того или другого понятія съ тѣмъ или другимъ числомъ. Не даромъ всѣ сужденія, расширяющія наше познаніе истины, суть сужденія *синтетическія.* Матеріаломъ для такихъ сужденій служитъ рѣшительно все, что я воспри-

нимаю и переживаю. — Имѣю ли я дѣло съ воспріятіемъ какой-либо объективной реальности, или съ моей субъективной галлюцинаціей, все равно, я всегда предполагаю, что есть нѣкоторый *абсолютный синтезъ*, который выражаетъ истину, переживаемую мною. Сужденіе — «данное явленіе есть мой субъективный бредъ», есть такое же утвержденіе *абсолютнаго синтеза* двухъ представленій (видящаго субъекта и бреда) какъ и сужденіе — «я вижу дѣйствительнаго человѣка» (гдѣ переживаніе видящаго связывается съ объективной реальностью видимаго).

Стало-быть, всякій вопросъ моего сознанія объ истинѣ — въ смыслѣ сознаваемаго — предполагаетъ такой абсолютный синтезъ, въ которомъ всѣ представленія дѣйствительныя и и возможныя необходимо связаны между собою, *связаны раньше, чѣмъ я успѣлъ сознать или осмыслить эту связь.* Всякое исканіе истины - смысла предполагаетъ ее какъ синтезъ, уже завершенный раньше, всякаго нашего сужденія. Словомъ, абсолютный синтезъ нашихъ представленій необходимо предполагается нами не только какъ логическое, но и какъ *реальное предшествующее* всякаго акта нашего сознанія. Моя попытка найти безусловную связь моихъ представленій предполагаетъ, что эта связь прежде всякаго возможнаго сужденія дана въ истинѣ.

Раньше мы видѣли, что истинѣ, какъ таковой, присуща форма вѣчности, что вѣчной представляется всякая истина, даже истина о преходящемъ событіи во времени. Стало-быть, предполагать истину — значитъ предполагать не только абсолютный, всеединый, но при этомъ и предвѣчный синтезъ всѣхъ возможныхъ содержаній сознанія.

Чтобы схватить единый смыслъ чего бы то ни было, моя человѣческая мысль должна переходить *во времени* — отъ момента къ моменту, отъ одного элемента данности къ другому. Чтобы получить ариѳметическую сумму, я долженъ прибавлять слагаемое къ слагаемому; чтобы произнести сужденіе — «пароходъ плыветъ внизъ по теченію», я долженъ послѣдовательно переходить отъ одного зрительнаго впечатлѣнія къ другому и отъ впечатлѣній зрительныхъ къ впечатлѣніямъ звуковымъ. — Но въ истинѣ нѣтъ всѣхъ этихъ переходовъ; тамъ раньше всякаго сложенія дана сумма всѣхъ возможныхъ слагаемыхъ и раньше всякаго нашего размышленія о нашихъ впечатлѣніяхъ данъ мысленный итогъ всѣхъ этихъ впечатлѣній. Тамъ послѣдствія даны одновременно съ причинами; говоря иначе, въ истинѣ дана отъ вѣка *вся та*

цѣпь причинъ и слѣдствій а, стало-быть, и вся та цѣпь событій, которая развертывается передъ нами во времени, дано все безконечное прошлое этой цѣпи и все ея безконечное будущее.

Не будь этого сверхвременнаго синтеза всего воспринимаемаго нами въ истинѣ, мы не были бы въ состояніи собрать и связать двухъ мыслей во времени — вся наша мысль уносилась бы непрерывнымъ теченіемъ временнаго; а при этихъ условіяхъ не было бы и сознанія. Когда я разсматриваю какое-нибудь шарообразное тѣло, я не могу видѣть сразу всѣ его стороны; чтобы осмотрѣть со всѣхъ сторонъ этотъ шаръ, я долженъ его переворачивать въ рукахъ, послѣдовательно переходя отъ одной стороны къ другой. — Чтобы собрать эту множественность впечатлѣній во единое представленіе о шарообразномъ тѣлѣ, я долженъ возвыситься сознаніемъ надъ теченіемъ времени, я долженъ предположить, что проходящее передо мною сохраняется гдѣ-то въ неизмѣнной истинѣ, по ту сторону моихъ измѣнчивыхъ переживаній. Только черезъ этотъ синтезъ въ сверхвременной истинѣ я могу найти и сознать любой предметъ во времени. — Я не могу ни о чемъ судить и ничего сознать иначе, какъ предполагая, что раньше всякаго моего сужденія мои впечатлѣнія уже собраны и связаны въ этомъ абсолютномъ синтезѣ. — Все мною воспринимаемое ново только *для меня,* для моего психологическаго сознанія; но въ абсолютномъ синтезѣ истины *отъ вѣка есть* вся эта цѣпь событій и впечатлѣній, которая передо мною развернулась, развертывается или еще будетъ развертываться во времени; мало того, въ истинѣ каждое звено этой цѣпи, какъ бы мало и ничтожно оно ни было, имѣетъ свое безусловное метафизическое мѣсто и значеніе въ цѣломъ. Въ этомъ — необходимое предположеніе и единственно возможная точка опоры для всякаго нашего сужденія о нашихъ впечатлѣніяхъ. Всѣ эти сужденія суть не болѣе и не менѣе, какъ попытки воспроизвести абсолютный синтезъ, т. е. *вѣчный судъ истины* о каждомъ данномъ предметѣ нашего познанія и сознанія. — Но этимъ самымъ предполагается, что *есть* этотъ абсолютный синтезъ, есть и этотъ предвѣчный *судъ истины* обо всемъ, о чемъ возможны какія-либо сужденія. Иначе говоря, всякое сознаніе и всякое сужденіе предполагаютъ истину какъ абсолютное сознаніе, въ которомъ все связано безусловной и необходимою связью; задача всякаго сужденія только въ томъ и заключается, чтобы найти, раскрыть этотъ безусловный синтезъ всеединаго сознанія о каждомъ данномъ предметѣ нашего

сужденія. — Предполагаемый с-мыслъ всякаго сознанія есть абсолютное сознаніе, а с-мыслъ всякаго сужденія есть абсолютная мысль. Стало-быть, если нѣтъ абсолютнаго сознанія и абсолютной мысли, то нѣтъ и абсолютнаго смысла. Тогда всякое наше сознаваніе и всякое наше сужденіе — безсмысленно. — Этимъ предположеніемъ абсолютной мысли живетъ наша мысль, отказаться отъ него — значитъ, стало-быть, отказаться отъ всякаго мышленія и сознанія, что невозможно логически: ибо и самый отказъ отъ абсолютной мысли, какъ и всякое вообще сужденіе, притязающее на истинность, логически предполагаетъ абсолютную истину, т. е., въ концѣ концовъ, — ту же абсолютную мысль.[1]

Въ заключеніе остается точнѣе формулировать то предположеніе безусловнаго сознанія, которое, какъ мы видѣли, составляетъ необходимую предпосылку *нашего* человѣческаго сознанія. Необходимо отмѣтить, что въ примѣненіи къ *Абсолютному* безсильно слово, неадекватны всѣ термины человѣскаго языка; несовершенны и выраженія: «абсолютное сознаніе» и «всеединое сознаніе». Чтобы избѣжать опасности психологизма, т. е. уподобленія безусловнаго нашимъ человѣческимъ переживаніямъ, надо все время имѣть въ виду эту недостаточность и неточность человѣческихъ словъ; въ особенности же необходимо ясно сознать, въ чемъ она заключается.

Отличіе всеединаго ума отъ нашего, человѣческаго заключается прежде всего — въ полнотѣ этого ума, объемлющаго все и тождественнаго съ истиною всего. — Поэтому для того, чтобы правильно мыслить этотъ умъ, мы должны отвлечься отъ всѣхъ присущихъ нашему уму психологическихъ границъ.

Прежде всего, какъ это уже было многократно выше указано, актъ всеединой мысли и вседина́го сознанія *не есть психологическій процессъ во времени*. Съ этимъ связано другое его отличіе отъ нашего ума: *всеединая мысль есть мысль интуитивная, а не рефлектирующая*. Наша смертная мысль всегда находится *въ процессѣ исканія смысла*, а потому всегда либо восходитъ къ искомому смыслу отъ какой-либо еще неосмысленной ею данности, о которой она размышляетъ,

[1] Болѣе подробное развитіе и обоснованіе мыслей, изложенныхъ въ настоящемъ введеніи, читатель найдетъ въ моей книгѣ «Метафизическія Предположенія Познанія». (Москва, 1917. Книгоиздательство «Путь».)

рефлектируетъ, либо наоборотъ, исходя изъ сознаннаго смысла, возвращается отъ него къ данности, выводя по отношенію къ ней логическія послѣдствія.

Всеединому уму этотъ психологическій процессъ рефлексіи безусловно чуждъ: ибо этотъ умъ не переходитъ отъ данности къ смыслу или обратно — отъ смысла къ данности. Онъ *непосредственно обладаетъ* смысломъ всего дѣйствительнаго и мысленнаго и *непосредственно видитъ* этотъ смыслъ во всемъ, что дано; для того, чтобы *видѣть смыслъ* чего-либо, ему не нужно искать его, ни отвлекаться отъ данности, ни размышлять о ней, потому что безусловная мысль сама есть безусловный смыслъ всего ею мыслимаго.

Дѣятельность всеединаго ума есть непосредственное *всевѣдѣніе и всевидѣніе;* въ этомъ смыслѣ нужно понимать и самый терминъ «абсолютное сознаніе». — Всеединый умъ видитъ и знаетъ, а мы, люди, черезъ него видимъ и вмѣстѣ съ нимъ — со-знаемъ. По отношенію къ намъ частица «со» въ глаголѣ со-знавать выражаетъ *обусловленность* нашего сознанія, его зависимость отъ безусловнаго всевидѣнія и всевѣдѣнія. — Умъ же всеединый и абсолютный ничѣмъ не обусловленъ, ни отъ чего не зависитъ. Поэтому и самый терминъ «всеединое сознаніе» по отношенію къ нему не вполнѣ адекватенъ и можетъ употребляться только съ тою оговоркой, что онъ обозначаетъ всевидѣніе, или что то же — *всевѣдѣніе;* при этомъ сама частица «со» въ глаголѣ «сознавать» въ данномъ случаѣ не означаетъ обусловленности всеединаго ума или зависимости его отъ какого-либо другого ума. — Свойство нашего ума выражается въ томъ, что онъ можетъ мыслить и сознавать лишь по пріобщенію къ уму всеединому или безусловному. Напротивъ, основное свойство этого послѣдняго — *абсолютная независимость и абсолютное самоопредѣленіе.*

ГЛАВА I

МІРОВАЯ БЕЗСМЫСЛИЦА И МІРОВОЙ СМЫСЛЪ

I. БЕЗСМЫСЛИЦА СУЩЕСТВОВАНІЯ

Всѣмъ сказаннымъ подготовляется постановка основного вопроса настоящаго изслѣдованія — вопроса о смыслѣ существованія вообще и человѣческой жизни въ частности.

Въ широкомъ пониманіи слова, какъ мы видѣли, все дѣйствительное и возможное имѣетъ свой смыслъ, т. е. свое значеніе и мѣсто въ мысли безусловной. Но вопросъ о смыслѣ ставится не только какъ вопросъ объ истинѣ, но также и въ специфическомъ значеніи вопроса о цѣнности. Такъ поставленный, этотъ вопросъ еще не получилъ разрѣшенія въ предыдущемъ, ибо *смыслъ-истина* не совпадаетъ со *смысломъ-цѣлью или цѣнностью.*

Все возможное и дѣйствительное имѣетъ свое безусловное «что» въ истинѣ или, что то же, — въ безусловной мысли. Но это «что» еще не есть безусловное «*для чего*». Необходимое логическое предположеніе всякой мысли и всякаго сознанія есть всеобъемлющая абсолютная мысль и всеобъемлющее абсолютное сознаніе; стало-быть, логически мы вынуждены предполагать судъ абсолютной мысли о мірѣ, въ которомъ мы живемъ, — судъ не только о его бытіи, но и о его цѣнности. Но мы пока не знаемъ, — каковъ вердиктъ этого суда о цѣнности міра, — представляетъ ли онъ собою оправданіе, или осужденіе: ибо *логически* отрицательная оцѣнка существованія столь же возможна, какъ и оцѣнка положительная.

Вопросъ о смыслѣ-цѣли не только не разрѣшается, но и не ставится теоріей познанія какъ такою и выходитъ за ея предѣлы. Какъ уже было мною указано въ другомъ мѣстѣ, гносеологическое изслѣдованіе «приводитъ насъ къ выводу, что абсолютное сознаніе и есть та *истина всего*, которая

предполагается какъ искомое процессомъ познаванія. Но оно оставляетъ насъ въ полной неизвѣстности относительно *жизненнаго смысла* этой истины, и стало быть, относительно религіозной цѣнности абсолютнаго сознанія. Что такое это міровое око, которое *одинаково все видитъ*, насквозь проницая и зло, и добро, и правду, и неправду? Раскрывается ли въ въ немъ положительный, *добрый* смыслъ вселенной, или же, напротивъ, это умопостигаемое солнце только раскрываетъ и освѣщаетъ яркимъ свѣтомъ бездну всеобщей безсмыслицы?[1]

Всеединая мысль заключаетъ въ себѣ отъ вѣка безусловное «*что*» всякаго возможнаго предмета познанія и сознанія, вотъ то единственное, что можетъ быть выяснено въ предѣлахъ гносеологіи. Вопросъ о томъ, заключаетъ ли она въ себѣ безусловное *для чего* всего существующаго и могущаго быть, входитъ въ задачу иного, *онтологическаго* изслѣдованія — объ отношеніи всеединаго сознанія и всеединой мысли къ тому реальному содержанію, которое она въ себѣ объемлетъ. Каково это отношеніе? Выражается ли оно только въ томъ, что безусловная мысль все въ себѣ держитъ, все въ себѣ объемлетъ, все видитъ; или же, сверхъ того, она сообщаетъ всему этому, ею содержимому, опредѣляемому, видимому, положительную, безусловную цѣль? Иначе говоря, заключаетъ ли она въ себѣ, сверхъ смысла логическаго, еще и реальный, *жизненный смыслъ* или, что то же, — жизненное *оправданіе* содержимой въ ней вселенной?

Въ приведенномъ выше примѣрѣ путники на берегу рѣки задаются вопросомъ, что такое видимый ими движущійся издали дымокъ на горизонтѣ, — облако, не имѣющее никакого отношенія къ ихъ цѣли и стремленію, или, — та движущая сила, которая приведетъ ихъ *къ цѣли ихъ странствованія?* Тотъ же вопросъ ставится нами — участниками и зрителями мірового процесса по отношенію къ всему этому процессу въ его цѣломъ. Есть ли этотъ процессъ — исчезающее и улетучивающееся какъ дымъ мимолетное явленіе безо всякаго отношенія къ нашему пути и цѣли, къ какой бы то ни было цѣли вообще, или же есть всеединая, безусловная цѣль, къ которой онъ направленъ и которой онъ достигаетъ?

Вопросъ этотъ неизбѣжно навязывается намъ, потому что вся наша жизнь есть стремленіе къ цѣли, а, стало-быть, — исканія смысла. — Но именно отъ того — это вопросъ мучительный: первое, въ чемъ проявляется присущее человѣку ис-

[1] «Метафизич. предположенія познанія», стр. 35.

каніе *смысла-цѣли* жизни, есть жестокое страданіе объ окружающей насъ безсмыслицѣ. Тотъ смыслъ, котораго мы ищемъ, въ повседневномъ опытѣ намъ не данъ и намъ не явленъ; весь этотъ будничный опытъ свидѣтельствуетъ о противоположномъ, — *о безсмыслицѣ*. И съ этими свидѣтельствами опыта должно считаться всякое добросовѣстное рѣшеніе вопроса о смыслѣ жизни. — Мы должны начать съ изслѣдованія этихъ отрицательныхъ инстанцій, опровергающихъ нашу вѣру въ смыслъ. — Спрашивается, — изъ какихъ элементовъ слагается эта гнетущая насъ мысль о всеобщей безсмыслицѣ существованія, и что мы въ ней имѣемъ?

Съ тѣхъ поръ, какъ человѣкъ началъ размышлять о жизни, — *жизнь безсмысленная всегда представлялась ему въ видѣ замкнутаго въ себѣ порочнаго круга*. Это — стремленіе, не достигающее цѣли, а потому роковымъ образомъ возвращающееся къ своей исходной точкѣ и безъ конца повторяющееся. О такомъ пониманіи безсмыслицы краснорѣчиво говорятъ многочисленные образцы ада у древнихъ и у христіанъ. Царь Иксіонъ, вѣчно вращающійся въ огненномъ колесѣ, бочка Данаидъ, муки Тантала, Сизифова работа, — вотъ классическія изображенія безсмысленной жизни у грековъ. Аналогичные образы адскихъ мукъ можно найти и у христіанъ. Напримѣръ, Сведенборгъ видѣлъ въ аду Кальвина, осужденнаго вѣчно писать книгу о предопредѣленіи. Каждый вновь написанный листъ проваливается въ бездну, вслѣдствіе чего Кальвинъ обреченъ безъ конца начинать работу сызнова. Въ аду все — вѣчное повтореніе, не достигающая конца и цѣли работа: поэтому даже самое разрушеніе тамъ — призрачно и принимаетъ форму дурной безконечности, безысходнаго магическаго круга. Это — червь не умирающій и огонь не угасающій — двѣ силы, вѣчно разрушающія и вмѣстѣ съ тѣмъ безсильныя до конца разрушить. Змѣй, самъ себя кусающій за хвостъ, — вотъ яркое символическое изображеніе этого символическаго круговращенія.

Круговращеніе это не есть что-то только воображаемое нами. Адъ таится уже въ той дѣйствительности, которую мы видимъ и наблюдаемъ; чуткія души въ самой нашей повседневной жизни распознаютъ его въ его несомнѣнныхъ явленіяхъ. — Не даромъ интуиція порочнаго круга, лежащаго въ основѣ мірового процесса, есть пафосъ всякаго пессимизма, религіознаго и философскаго. Возьмемъ ли мы пессимистическое міроощущеніе древней Индіи, ученіе Гераклита и Платона о вѣчномъ круговращеніи вселенной или Ницше — о

вѣчномъ возвращенiи (die ewige Wiederkehr), всюду мы найдемъ варiанты на одну и ту же тему: мiровой процессъ есть безконечное круговращенiе, вѣчное повторенiе одного и того же, — стремленiе, безсильное создать что-либо новое въ мiрѣ. Генiальное выраженiе этой мысли дается устами «чорта» въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» Достоевскаго.

«Ты думаешь все про теперешнюю землю», — говоритъ онъ Ивану Карамазову. — «Да вѣдь теперешняя земля, можетъ, сама биллiонъ разъ повторялась; ну, отживала, трескалась, разсыпалась, разлагалась на составныя начала; опять вода, яже бѣ надъ твердiю; потомъ опять комета, опять солнце, опять изъ солнца земля; вѣдь это развитiе, можетъ, уже безконечно повторялось и все въ одномъ и томъ же видѣ, до черточки. Скучища неприличнѣйшая».

Въ этомъ изображенiи Достоевскаго уже не адъ, а сама вселенная представляется какъ нескончаемая «Сизифова работа». Но впечатлѣнiе «скуки» производитъ это круговращенiе лишь до тѣхъ поръ, пока идетъ рѣчь о мертвомъ веществѣ. Скучнымъ можетъ казаться безконечное чередованiе прилива и отлива въ морѣ, безсмысленная и вѣчная смѣна образованiя и разрушенiя солнечныхъ системъ и, наконецъ, безсмысленное вращенiе земли, на подобiе волчка, вокругъ своей оси. Но, когда мы отъ мертваго переходимъ къ живому, ощущенiе этой всеобщей суеты становится несравненно болѣе болѣзненнымъ, ибо оно связывается съ мучительнымъ впечатлѣнiемъ *неудачи*. Мы имѣемъ здѣсь уже не простое *отсутствiе цѣли, а цѣль не достигнутую,* разрушенную иллюзiю смысла. Въ жизни живыхъ существъ все цѣлесообразно, все направлено къ цѣли. И вотъ, когда мы видимъ, что и это стремленiе суетно, что жизненный кругъ въ его цѣломъ воспроизводитъ въ осложненномъ видѣ все то же безсмысленное вращенiе волчка вокругъ своей оси, — намъ становится тошно отъ жизни. Мы испытываемъ острую душевную боль при видѣ этого повторенiя низшей формы существованiя въ высшей...

Всякому изъ насъ, безъ сомнѣнiя, приходилось наблюдать оголенные лѣса со съѣденною листвою въ самый разгаръ жаркаго лѣта. Это — работа гусеницы-шелкопряда. Весною она вылупливается изъ яичекъ, заложенныхъ у корней деревьевъ, и поднимается вверхъ — жрать листву. Потомъ, когда лѣса оголены, она превращается въ куколку, потомъ вылупливается въ бѣлую бабочку. Бабочка эта, порхая надъ землею, переживаетъ одинъ единственный радостный мигъ любви, чтобы затѣмъ умереть въ жестокихъ страданiяхъ

надъ рождающимися изъ нея яйцами, которыя прикрываются на зиму, словно шубою, тѣломъ бабочки. Потомъ опять весною изъ яицъ рождаются черви, опять ползаютъ, жрутъ, окрыляются, любятъ и умираютъ. Куколки, бабочки, черви, куколки, бабочки, черви и такъ далѣе, до безконечности... Вотъ въ наиболѣе обнаженномъ и грубомъ видѣ — изображенiе «жизненнаго круга», — того самаго, въ которомъ, въ той или другой формѣ, вращается на землѣ всякая жизнь. Онъ весь цѣликомъ выражается словами церковной молитвы: «земля еси и въ землю отыдеши». Всякiй наблюдаемый нами на землѣ кругъ жизни съ роковой необходимостью замыкается смертью и облекается въ форму дурной безконечности безпрестанно возвращающихся рожденiй и смертей. Всякая жизнь стремится подняться надъ землей и неизбѣжно вновь на нее ниспадаетъ, смѣшиваясь съ прахомъ; а крылья, на которыхъ она взлетаетъ, оказываются лишь призрачной и исчезающей поэтическою прикрасою.

Заслуживаетъ ли названiя жизни это безсмысленное чередованiе рожденiй и смертей, эта однообразная смѣна умирающихъ поколѣнiй? Самая цѣлесообразность устройства живыхъ организмовъ, сообщающая ему видимость разумности, на самомъ дѣлѣ только подчеркиваетъ суетность ихъ существованiя въ его цѣломъ, потому что вся эта цѣлесообразность разсчитана на ту единую и единственную цѣль, которая никогда не достигается, — *цѣль сохраненiя жизни*. Умираетъ каждый живой индивидъ, а жизнь рода слагается изъ безконечной серiи смертей. Это — не жизнь, а пустая видимость жизни. Къ тому же и эта видимость поддерживается въ непрерывной «борьбѣ за существованiе». Для сохраненiя каждой отдѣльной жизни нужна гибель другихъ жизней. Чтобы жила гусеница, нужно, чтобы истреблялись лѣса. Порочный кругъ каждой жизни поддерживается за счетъ сосѣднихъ, столь же замкнутыхъ круговъ, а дурная безконечность жизни вообще заключается въ томъ, что всѣ пожираютъ другъ друга и никогда до конца не насыщаются. Единое солнце свѣтитъ всѣмъ живымъ существамъ; всѣ имъ согрѣваются, всѣ такъ или иначе воспроизводятъ въ своей жизни солярный кругъ съ его перiодическими смѣнами всеобщаго весенняго оживленiя и всеобщаго зимняго умиранiя. Но, согрѣваясь вешними лучами, всѣ оживаютъ для взаимнаго истребленiя, всѣ спорятъ изъ за лучшаго мѣста подъ солнцемъ, всѣ хотятъ жить, а потому всѣ поддерживаютъ дурную безконечность смерти и убiйства.

Чѣмъ выше мы поднимаемся въ лѣствицѣ существъ, тѣмъ мучительнѣе и соблазнительнѣе это созерцаніе всеобщей суеты.

Когда мы доходимъ до высшей ступени творенія — человѣка, наша скорбь о безконечной мукѣ живой твари, покорившейся суетѣ, осложняется чувствомъ остраго оскорбленія и граничитъ съ безпросвѣтнымъ отчаяніемъ, потому что мы присутствуемъ при развѣнчаніи лучшаго, что есть въ мірѣ. Утомленный зрѣлищемъ безсмысленнаго прозябанія міра растительнаго и суетнаго стремленія жизни животной, глазъ нашъ ищетъ отдыха въ созерцаніи высшей ступени, душа хочетъ радоваться о человѣкѣ. Но вотъ, и этотъ подъемъ оказывается мнимымъ. Высшее въ мірѣ проваливается въ бездну, человѣкъ повторяетъ въ своей жизни низшее изъ низкаго, что есть на свѣтѣ, — безсмысленное вращеніе мертваго вещества, прозябаніе растенія и все отталкивающее, что есть въ мірѣ животномъ. Вотъ онъ пресмыкается, ползаетъ, жретъ, превосходитъ разрушительной злобой самаго кровожаднаго изъ хищниковъ, являетъ собою воплощенное отрицаніе всего святого и въ заключеніе умираетъ.

Тутъ уже мы видимъ нѣчто большее, чѣмъ простое отсутствіе жизненнаго смысла или неудачу въ его достиженіи. Насъ ужасаетъ отвратительное издѣвательство надъ смысломъ, возмутительная на него *пародія* въ жизни человѣка и человѣчества.

Прежде всего въ жизни человѣчества мы найдемъ сколько угодно воспроизведеній безсмыслицы всеобщаго круговращенія. Въ «Запискахъ изъ мертваго дома» Достоевскаго однообразная, безсмысленно повторяющаяся работа изображается какъ жестокое издѣвательство надъ человѣческимъ достоинствомъ. По Достоевскому, для человѣка одно изъ самыхъ жестокихъ наказаній — повторять безъ конца одинъ и тотъ же безсмысленный рядъ дѣйствій, напримѣръ, переносить взадъ и впередъ кучу песку. Ужасъ жизни въ томъ, что она вообще поразительно напоминаетъ это ненужное и оскорбительное для человѣческаго достоинства занятіе. Возьмите жизнь рабочаго на фабрикѣ, которая вся проходитъ въ безчисленныхъ повтореніяхъ одного и того же движенія при ткацкомъ или иномъ станкѣ, жизнь почтоваго чиновника, которая посвящается безчисленнымъ воспроизведеніямъ одного и того же росчерка пера подъ квитанціями заказныхъ писемъ, или же, наконецъ, жизнь «мальчика при лифтѣ» въ большой гостинницѣ, который съ утра до вечера и съ

вечера до утра возитъ жильцовъ сверху внизъ и снизу вверхъ, и вы увидите, что существованіе этихъ людей, жизнь всѣхъ людей вообще, оскорбительно похожа на нескончаемое вращеніе бѣлки въ колесѣ. Ибо всякая жизнь такъ или иначе воспроизводитъ въ себѣ движеніе какого-либо безъ конца повторяющагося круга, которому она подчинена. Жизнь земледѣльца, который сѣетъ, жнетъ, жнетъ и опять сѣетъ безъ конца, подчинена кругу солярному, жизнь рабочаго — кругу фабричнаго колеса, жизнь чиновника — круговращенію огромнаго административнаго механизма. И въ этомъ круговращеніи самъ человѣкъ становится колесомъ неизвѣстно для чего вертящейся машины. Отличіе его отъ бѣлки — въ томъ, что онъ обладаетъ умомъ, способнымъ сознавать свое униженіе, и сердцемъ, которое о немъ страдаетъ и мучится.

Присмотритесь внимательнѣе къ проносящейся мимо васъ жизни; посмотрите, какъ радуется этотъ пишущій квитанціи чиновникъ, когда вы назовете его по имени и отчеству, или этотъ мальчикъ при лифтѣ, когда вы заговорите съ нимъ о его деревнѣ или семьѣ; обратите вниманіе на ту жадность, съ какою онъ, въ антракты между подъемами и спусками лифта, читаетъ свою маленькую печатную книжку, всякую печатную строку, которую онъ можетъ достать, — вы поймете всю глубину человѣческой тоски о тщетѣ человѣческаго существованія. Этотъ мальчикъ, какъ и тотъ чиновникъ, хочетъ быть *человѣкомъ съ индивидуальнымъ именемъ*, существомъ единственнымъ въ своемъ родѣ; а жизнь сдѣлала того и другого безличнымъ номеромъ, — одного пишущей машиной, а другого мальчикомъ *при машинѣ*. Все существо его возстаетъ противъ этого рабства, отъ котораго онъ ищетъ спасенія въ иномъ, книжномъ и, быть можетъ, тоже фальшивомъ, призрачномъ мірѣ.

Мнѣ скажутъ, что всѣ эти скучныя и обезличивающія человѣка занятія, изъ которыхъ слагается житейская суета, не составляютъ его подлинной *настоящей* жизни. Все это — не самая жизнь, а добываніе *средствъ къ жизни*. Прекрасно, но, во-первыхъ большинство людей настолько поглощено этой заботой *о средствахъ*, что имъ некогда даже подумать о цѣляхъ. А во-вторыхъ, въ чемъ же заключается та цѣль, ради которой человѣкъ оказывается вынужденнымъ покориться суетѣ? Одному нужно ѣсть и пить, а другому, кромѣ того, — и пропитать потомство. Надо поддерживать эту призрачную жизнь, которая безпрестанно умираетъ, надо бороться противъ смерти, безо всякой надежды этимъ достиг-

нуть окончательной побѣды въ борьбѣ, ибо смерть рано или поздно возьметъ свое. Біологическій кругъ, біологическій законъ траты и обновленія, — вотъ что приводитъ въ движеніе весь механизмъ человѣческой жизни, вотъ ради чего вращаются эти безчисленныя колеса, а въ нихъ — самъ развѣнчанный царь-человѣкъ со своими помыслами, желаніями, надеждами.

Насъ возмущаетъ это *рабство духа*, это подчиненіе воли, мысли и чувства роковой необходимости біологическаго закона. И когда оно дѣлаетъ намъ жизнь невыносимою, намъ хочется отъ нея отвлечься и развлечься; намъ нужно забыть о собственномъ посрамленіи. Для этого къ нашимъ услугамъ всѣ чары искусства — поэзіи, живописи, музыки — и вся мудрость философіи. Находитъ ли въ нихъ человѣческій духъ освобождающее слово, могущее его спасти отъ удручающаго его тяжкаго плѣна?

Увы, въ великомъ дѣлѣ духовнаго освобожденія эта красота и мудрость оказывается въ большинствѣ случаевъ орудіемъ столь же немощнымъ, какъ «книжка» въ рукахъ «мальчика при лифтѣ». Искусство, воспѣвающее суетную жизнь, или не обладающее достаточною силою, чтобы пересоздать ее, поднять надъ нею человѣка, слишкомъ часто служитъ такимъ же обманомъ, какъ крылья, на мигъ превращающія отвратительнаго червя въ красивую бабочку. Также и въ той наиболѣе распространенной во всѣ вѣка философіи, которая даетъ апофеозъ суеты и изрекаетъ ей свое аминь, мы найдемъ не подлинный подъемъ духовный, а новые и новые памятники рабства человѣческаго духа.

Мы можемъ каждый день наблюдать это духовное паденіе въ яркомъ, хотя и нѣсколько каррикатурномъ изображеніи.

Почему мы такъ часто испытываемъ чувство глубокаго возмущенія и острой душевной боли при видѣ оркестра, играющаго въ ресторанѣ? Почему музыкальные мотивы, насквозь пропахшіе запахомъ жаренаго, кажутся намъ предѣльнымъ выраженіемъ человѣческой пошлости, а музыканты во фракахъ, исполнители этихъ ресторанныхъ мелодій, вызываютъ къ себѣ едва ли не большее состраданіе, чѣмъ клоуны въ циркѣ? Оттого, что въ этомъ превращеніи музыки въ аккомпаниментъ къ пищеваренію рабство человѣческаго духа предстаетъ передъ нами въ наиболѣе обнаженномъ видѣ! Ѣда и питье — единственно существенное въ мірѣ, а «звуки небесъ» — не болѣе какъ приправа, пикантный соусъ къ кушанью, вотъ о чемъ говоритъ это зрѣлище. Если біологи-

ческій законъ есть все въ жизни, если въ ней нѣтъ ничего сверхбіологическаго, то такова же роль всякой музыки, какъ и всякаго вообще искусства. Тогда въ ресторанѣ — ея подлинное назначеніе и мѣсто. Но тогда и роль философіи сводится къ задачѣ скромнаго аккомпанимента къ человѣческому аппетиту и становится чрезвычайно похожей на роль румынскаго оркестра во время завтрака.

Къ тому же этотъ жизненный пиръ человѣка есть торжество побѣдителя въ борьбѣ за существованіе. Изъ за него льются потоки крови, ибо въ замкнутомъ біологическомъ кругѣ существованія всякая жизнь поддерживается за счетъ другихъ жизней, всякое торжество одного возвѣщаетъ смерть другого и связывается съ лозунгомъ — «горе побѣжденнымъ». Не только жизнь низшей твари, безчисленныя человѣческія жизни гибнутъ жертвой безпощаднаго закона «войны всѣхъ противъ всѣхъ», царящаго въ мірѣ. Въ жизни народовъ, какъ и въ жизни хищныхъ звѣрей, все приспособлено къ спору изъ за лакомаго куска; здѣсь царитъ та же телеологія борьбы за существованіе, какъ и въ низшей природѣ. И въ этомъ подчиненіи коллективной жизни человѣка низшему закону животной жизни, въ этомъ возведеніи біологизма въ принципъ и норму отношеній народовъ заключается одно изъ наиболѣе яркихъ проявленій рабства человѣческаго духа.

Тутъ мы имѣемъ одну изъ самыхъ мучительныхъ коллизій между присущей человѣку жаждой смысла жизни и превозмогающей силой царящей въ мірѣ безсмыслицы. Вѣра въ смыслъ жизни неразрывно связана съ вѣрой въ человѣка, какъ носителя этого смысла, въ безусловное, царственное достоинство человѣка. И вотъ мы видимъ, что *коллективная, государственная жизнь человѣка складывается такъ, что въ ней для этого безусловнаго достоинства не остается мѣста.* Съ одной стороны — властный призывъ любви ко всякому человѣку, какъ таковому, а съ другой стороны, — всѣ народы вооружены съ головы до ногъ для взаимнаго истребленія. Съ одной стороны — попытка человѣка прорвать порочный кругъ всеобщей борьбы за существованіе, взлетѣть надъ землей въ свѣтломъ подъемѣ любви, а съ другой стороны, — новая илюстрація безсилія этой попытки, — государство съ его періодически повторяющимся и періодически торжествующимъ лозунгомъ — *все для войны.*

Въ государствѣ протекаетъ вся человѣческая жизнь, и отъ государства человѣку уйти некуда. Вслѣдствіе необходимости защищать свое существованіе съ оружіемъ въ ру-

кахъ, оно требуетъ отъ человѣка полнаго напряженія всѣхъ его силъ; оно стремится подчинить себѣ безъ остатка *всего человѣка* со всѣми его стремленіями и помыслами, порабощая его, еще болѣе закрѣпляетъ подчиненіе его духа началу біологическому. Борьба народовъ происходитъ изъ за матеріальныхъ благъ, изъ за новыхъ территорій, рынковъ и иныхъ матеріальныхъ выгодъ. Отсюда — неизбѣжно присущая государству тенденція утверждать эти блага какъ высшее въ мірѣ, подчинять духовное экономическому. Когда подвигъ сверхчеловѣческаго героизма, духовный подъемъ любви къ родинѣ и, наконецъ, высшая жертва любви, — жертва собственной жизнью — милліонами человѣческихъ жизней — требуется для того, чтобы одно государство наживалось на счетъ другого, — несоотвѣтствіе между тѣмъ, что государство даетъ человѣку, и тѣмъ, чего оно отъ него требуетъ, бросается въ глаза; ибо здѣсь ради матеріальной цѣнности приносится въ жертву то, что безконечно дороже всякихъ товаровъ, рынковъ и территорій. Но высшее изъ всѣхъ возможныхъ золъ государственной жизни заключается вовсе не въ этомъ несоотвѣтствіи, а въ присущей государству тенденціи — извращать самый духовный обликъ человѣка.

Для государственныхъ цѣлей можетъ быть полезенъ человѣкъ-палачъ или шпіонъ, человѣкъ, готовый за деньги на всевозможныя мерзости. Государство иногда нуждается въ услугахъ кокотокъ или проститутокъ, могущихъ узнать чужія дипломатическія тайны. Ему вообще во многихъ случаяхъ бываетъ нужна подкупная человѣческая совѣсть. Для него можетъ быть полезно, чтобы всѣ его подданные стали совершенными орудіями войны, жестокими и безжалостными къ людямъ другой расы, воспитанными на рѣзвость и злобу и готовыми отречься отъ всякой нравственной заповѣди въ тѣхъ случаяхъ, когда этого требуетъ государственная необходимость. Государство хочетъ быть для человѣка безусловной цѣнностью; оно вообще не склонно признавать никакихъ высшихъ надъ собою цѣнностей, въ томъ числѣ и цѣнности человѣческой души или безусловнаго достоинства человѣка.

Представимъ себѣ, что этотъ несомнѣнно существующій уклонъ къ государственному абсолютизму когда-либо восторжествуетъ, что государство, выражаясь языкомъ Гоббеса, дѣйствительно станетъ «смертнымъ богомъ» для человѣка. Тогда міръ явитъ собою ужасающую картину торжествующей безсмыслицы! Порочный кругъ, въ которомъ безсильно мечется

человѣческая жизнь, тогда будетъ близокъ къ завершенію; ибо его завершеніе — окончательная *утрата человѣка*.

Представимъ себѣ, что человѣкъ со своей «культурой» цѣликомъ и безъ остатка сталъ колесомъ огромнаго механизма, разсчитаннаго на войну какъ на высшую и окончательную цѣль: это будетъ значить, что *человѣка больше нѣтъ въ мірѣ*, что самая память о немъ исчезла, ибо затерялось единственное цѣнное его отличіе отъ низшей твари. Это отличіе и эта цѣнность — то откровеніе смысла жизни, коего міръ въ правѣ ждать отъ одухотвореннаго человѣческаго сознанія и отъ просвѣтленной человѣческой воли. И вотъ, оказывается, что этого откровенія нѣтъ и не будетъ! Пришелъ человѣкъ, и міръ остался такимъ же, какимъ онъ былъ въ дочеловѣческую эпоху, — хаосомъ силъ, борющихся за жизнь и въ этой борьбѣ сѣющихъ смерть! Вмѣсто того, чтобы преодолѣть дурную безконечность всеобщей кровавой борьбы за существованіе, онъ изрекъ ей свое «аминь» и усовершенствовалъ ея механизмъ. И на это ушли всѣ его духовныя силы. Война оказалась окончательной цѣлью всего человѣческаго прогресса, высшимъ содержаніемъ человѣческой культуры.

Мы имѣемъ здѣсь не отдаленную опасность, грозящую міру въ будущемъ. Въ наши дни обнаженія міровой безсмыслицы «культура» оказалась не то обманчивой прикрасой, не то орудіемъ злой, хищной жизни. Мы, въ концѣ концовъ, не знаемъ, служитъ ли она очеловѣченію, или озвѣренію; а потому вопросъ — *быть или не быть человѣку*, ставится передъ нами ребромъ. Вѣдь самая мысль о человѣкѣ связана съ представленіемъ о новомъ сверхбіологическомъ началѣ, которое онъ несетъ въ міръ, — съ мечтою о преодолѣніи закона кровавой борьбы за существованіе, хотя бы въ отношеніяхъ между людьми.

И вотъ оказывается, что эта мечта о мирѣ даже въ предѣлахъ человѣчества — не болѣе, какъ пережитая иллюзія. Мира на свѣтѣ вообще не существуетъ. То, что мы называемъ миромъ, на самомъ дѣлѣ — лишь перемиріе, хуже того, — *скрытая война*, — такое состояніе, въ которомъ все подчинено войнѣ, какъ послѣдней и окончательной цѣли. Кончились тѣ времена, когда промышленность считалась «орудіемъ мирнаго преуспѣянія». Теперь мы видимъ ее въ двоякой роли — *орудія и стимула войны*. Оказывается, что индустріализмъ воинственъ: именно для него требуются новые порты, территоріи и новые пути сообщенія, а стало-быть, — новыя

завоеванія. Съ другой стороны каждый успѣхъ промышленности создаетъ для этихъ завоеваній новыя орудія, а стало-быть, родитъ и новые соблазны. Какъ не использовать свое «техническое превосходство» надъ государствомъ съ менѣе развитою промышленностью!

Съ одной стороны — война для промышленности, а съ другой стороны — промышленность для войны, — таковъ тотъ порочный кругъ, въ которомъ вращается жизнь народовъ и государствъ. Это — не болѣе и не менѣе, какъ воспроизведеніе, въ усложненномъ видѣ, *біологическаго* порочнаго круга. Всѣ живыя существа живутъ въ такомъ состояніи непрерывной войны, борются, чтобы жить и живутъ, чтобы бороться. Во всемъ, что живетъ, есть это непрестанное превращеніе цѣли въ средство и средства въ цѣль. Во всемъ мірѣ эта картина вѣчно ускользающей цѣли наводитъ на мысль о призрачности всякихъ цѣлей и, стало-быть, о безцѣльности жизни какъ цѣлаго. Но, когда мы обращаемся къ человѣку, когда мы видимъ, что и въ его жизни есть только дурная безконечность средствъ, замѣняющихъ цѣли, картина становится не только безотрадной, но и жуткой. Ибо что же такое міръ, если таковъ человѣкъ, если и его стремленіе подняться надъ порочнымъ кругомъ біологическаго существованія безсильно! Если такъ, то и весь процессъ развитія, вся линія эволюціи отъ звѣря къ человѣку — подъемъ мнимый. Въ мірѣ нѣтъ никакого восходящаго движенія, есть только вѣчно повторяющійся кругъ, и человѣческое — лишь обманчивая *личина* звѣринаго.

Разъ война становится общимъ содержаніемъ *всей* жизни, ничто въ жизни не остается нейтральнымъ. Жизнь духа подчиняется ей такъ же, какъ и жизнь тѣла. Творчество мысли, усилія и напряженія воли, всѣ подвиги и доблести въ мірѣ, — все это — *орудія войны,* все это нужно лишь для того, чтобы народы могли терзать другъ друга, все это, стало-быть, — новыя усовершенствованія того же изначальнаго, къ смерти приводящаго біологическаго процесса.

Тутъ уже обликъ звѣриный переходитъ въ иную плоскость бытія, утверждаетъ себя какъ сущность всего *духовнаго.* Происходитъ не одухотвореніе животной жизни, а какъ разъ наоборотъ, *озвѣреніе духа;* и въ этомъ новомъ своемъ духовномъ превращеніи звѣриный ликъ становится страшенъ. Отъ него вѣетъ нездѣшними глубинами. Не даромъ во всѣхъ религіяхъ адъ населяется двойственными ликами: получеловѣческими, полузвѣриными. Эти человѣкообразныя и

вмѣстѣ звѣрообразныя фигуры съ рогами и клыками, съ козлиными мордами, съ птичьими когтями и клювами, во всѣ вѣка говорятъ объ одномъ и томъ же: не подняться человѣку надъ звѣремъ! Самая область духа носитъ начертаніе звѣриное! А стало-быть, звѣрь и есть подлинная сущность человѣка, отъ которой ему уйти некуда. Весь міръ есть темное царство, гдѣ кружатся въ вихрѣ двойственныя фигуры, пародіи и каррикатуры, издѣвающіяся надъ человѣкомъ и изобличающія его во лжи. Если люди — черти, терзающіе другъ друга въ аду, то человѣкъ и въ самомъ дѣлѣ — пустое притязаніе и пустое имя.

Біологизмъ, доведенный до послѣдней, предѣльной своей черты, незамѣтно и естественно переходитъ въ сатанизмъ. Когда царящее въ мірѣ зло одухотворяется, когда законъ борьбы за существованіе утверждается не только какъ фактъ, но какъ норма, которой все человѣческое должно подчиняться, наша человѣческая дѣйствительность становится чрезвычайно похожею на адъ. Посмотрите на эти вооруженныя съ ногъ до головы государства, ощетинившіяся другъ противъ друга и періодически заливающія міръ кровью! Развѣ они не представляютъ собою жуткое напоминаніе о допотопныхъ, давно исчезнувшихъ чудовищахъ! И развѣ эти демоническія фигуры борющихся между собою великихъ Левіафановъ не говорятъ намъ въ сущности о томъ же, что фигуры чертей въ аду? Нѣтъ въ мірѣ человѣка, есть усовершенствованные ихтіозавры и орангутанги, съ ихъ вѣчно повторяющейся, отвратительной свистопляской!

Простое возвращеніе въ животный міръ для человѣка невозможно. Какъ бы онъ ни уподоблялся скоту, человѣкъ все-таки сохраняетъ отъ него одно существенное отличіе — свою свободу. И если онъ облекается въ образъ звѣриный, этотъ образъ не есть для него что-либо естественное, необходимое. Тутъ есть воспроизведеніе звѣря въ человѣческой свободѣ, звѣропоклонство, утвержденіе звѣринаго начала, какъ чего-то нормальнаго и должнаго. Для человѣка это впаденіе въ низшую область жизни противоестественно, и оттого-то оно такъ страшно.

Не одни только ужасы войны, всякое проявленіе рабства человѣческаго духа, всякое подчиненіе его низшей, подчеловѣческой стихіи приводитъ къ обнаженію звѣря въ человѣкѣ. Иногда мы имѣемъ здѣсь простое угасаніе духа; тогда человѣкъ становится разжирѣвшимъ скотомъ; объ этомъ превращеніи свидѣтельствуютъ потухшія свинообразныя лица.

Но бываетъ и другое. Когда сквозь человѣческія черты явно проглядываетъ волчья морда, когда человѣкъ глядитъ на насъ острыми, злыми глазами хищной птицы, когда мы воочію видимъ искаженный нечеловѣческимъ сладострастіемъ ликъ сатира съ маслеными щеками и сладкими смѣющимися глазками, заставляющими подозрѣвать о существованіи хвоста, душа впадаетъ въ трепетъ, ибо она какъ бы осязательно воспринимаетъ переходъ дурной безконечности біологическаго круга въ огненный кругъ черной магіи. Такое впечатлѣніе производятъ всѣ противоестественные пороки, — напр., та нечеловѣческая жестокость, которая выражается *въ безцѣльномъ* причиненіи мученій, въ умышленномъ попираніи человѣческаго, какъ такового. Есть и другіе пороки, наводящіе мистическій ужасъ: это тѣ, которые возводятся въ религіозное служеніе или пародируютъ въ той или иной формѣ высшій духовный подъемъ. Когда мы слышимъ о хлыстовскихъ радѣніяхъ или узнаемъ о противоестественныхъ мерзостяхъ носителей духовнаго сана, — видѣніе чертей въ аду, становится для насъ настоящей реальностью, ибо здѣсь міровая безсмыслица предстоитъ передъ нами уже не какъ простое отсутствіе и даже не какъ отрицаніе смысла, а какъ явная и оскорбительная на него *хула*. Когда духъ человѣческій погружается въ эту бездну, — порочный кругъ самоутверждающейся безсмыслицы тѣмъ самымъ завершается; тогда безконечное вращеніе огненнаго колеса Иксіона перестаетъ быть видѣніемъ и становится реальностью.

II. ЖИЗНЕННАЯ СУЕТА И ТРЕБОВАНІЕ СМЫСЛА

Когда мы раскрываемъ до конца эту интуицію міровой безсмыслицы, насъ поражаетъ въ ней странная, парадоксальная черта. — Она свидѣтельствуетъ о чемъ-то, что пребываетъ внѣ ея, по ту сторону безсмыслицы; о чемъ-то, что въ нее не вовлекается и ею не уносится. Міръ безсмысленъ; *но я это сознаю*, и постольку мое сознаніе свободно отъ этой безсмыслицы. Вся суета этого безконечнаго круговращенія проносится передо мною; но, поскольку я сознаю эту суету, я въ ней не участвую, мое сознаніе противополагается ей какъ *что-то другое*, отъ нея отличное. Сознающій суету, *какъ сознающій*, стоитъ внѣ порочнаго круга. Если бы моя мысль вся цѣликомъ уносилась этимъ Гераклитовымъ токомъ,

она *вся безъ остатка* сгорѣла бы въ движеніи Иксіонова колеса; она не могла бы отдѣлиться отъ него, отличить его отъ себя и, стало-быть, *сознать* его. Чтобы осознать суету, наша мысль должна обладать какой-то *точкой опоры внѣ ея.*

Уже не первый разъ въ теченіе настоящаго изслѣдованія, находимъ мы эту мысленную точку опоры надъ хаосомъ. Мы уже видѣли, что интуиція вѣчнаго смысла надъ безсмыслицей — всеединаго истиннаго и безусловнаго сознанія надъ моимъ ограниченнымъ, измѣнчивымъ, движущимся и заблуждающимся сознаніемъ — обусловливаетъ самую возможность познанія.

Передо мною проходятъ безконечные ряды представленій чувствъ и ощущеній, повидимому, не связанныхъ между собою какой-либо единой нитью и нерѣдко противорѣчивыхъ. Эти представленія сталкиваются между собою и вытѣсняютъ другъ друга изъ моего ограниченнаго поля зрѣнія. Въ силу этой ограниченности моего сознанія, я могу сознавать только *переходя* во времени отъ однихъ рядовъ представленій къ другимъ. Но я знаю, что гдѣ-то, *надъ* этими движущимися и сталкивающимися рядами, есть недвижная *истина всего,* въ которой отъ вѣка данъ и отъ вѣка осуществленъ *абсолютный синтезъ* всѣхъ возможныхъ содержаній сознанія; тамъ всѣ эти проходящіе ряды, которые кажутся мнѣ хаотичными и раздробленными, связаны во всеединое міровое цѣлое всеобщей, безусловной и необходимой связью. Надъ Гераклитовымъ токомъ измѣнчивыхъ представленій *есть всеединое и безусловное сознаніе.* Въ этомъ заключается необходимое предположеніе и необходимая точка опоры всего познавательнаго процесса. — Только черезъ подъемъ къ этому безусловному всеединому сознанію, въ которомъ содержится *смыслъ-истина* всего, что есть, я спасаюсь отъ моей лжи, отъ моихъ заблужденій, отъ хаотичной безсмыслицы моихъ представленій.

Мы чувствуемъ тотъ же подъемъ и ощущаемъ ту же точку опоры надъ безсмыслицей, когда послѣдняя является передъ нами не въ теоретической формѣ заблужденія, а въ практической формѣ житейской суеты. Тутъ это-точка опоры — не мысленная только. Я отталкиваюсь отъ суеты не одною мыслью, но и волею, чувствомъ, *всѣмъ моимъ существомъ.* Наглядное тому доказательство — самый фактъ моего страданія, моей скуки, моего отвращенія и, наконецъ, моего ужаса. Существо, всецѣло погруженное въ этотъ порочный кругъ, не могло бы ни страдать, ни сокрушаться о немъ.

Суета мучительна для насъ именно по сравненію со смысломъ, котораго мы жаждемъ, — иначе бы мы ее не распознавали. Безцѣльность и вѣчныя повторенія жизни вызываютъ въ насъ тоску именно потому, что вся наша жизнь есть стремленіе къ цѣли, къ смыслу. Эта наша жажда смысла есть всегда стремленіе впередъ и вверхъ; и именно поэтому насъ оскорбляетъ это вѣчное круженіе, которое указываетъ, что въ мірѣ нѣтъ движенія впередъ, нѣтъ восхожденія изъ ступени въ ступень, а есть безплодное топтаніе на мѣстѣ. Душа жаждетъ подъема, стремится къ горнему полету, и вотъ почему ей такъ отвратительно это всеобщее движеніе — въ одной плоскости.

Мы не могли бы болѣть объ этой суетѣ, мы не могли бы проникаться живымъ состраданіемъ ко всякой страждущей твари, если бы у насъ не было точки опоры *надъ суетой*, внѣ круга страждущей жизни. Мы не могли бы возвыситься надъ раздѣленіемъ и раздоромъ существъ, борющихся за жизнь, если бы намъ не было присуще чувство глубокой солидарности всего живого, если бы у насъ не было глубокой интуиціи единства всѣхъ существъ въ ихъ общемъ стремленіи къ какой-то цѣли всякой жизни.

Сознательно или безсознательно я всѣмъ моимъ существомъ требую эту цѣль, живу надеждой на какой-то *конецъ* всякаго жизненнаго стремленія, — конецъ *въ смыслѣ жизненной полноты*. И созерцаемая мною суета мучительна для меня по сравненію съ этимъ концомъ, котораго я тщетно ищу. Мучителенъ тутъ обманъ, мучительно *разочарованіе*. Но разочарованіе было бы невозможно, если бы въ тайникахъ моей души, въ подсознательной ея глубинѣ не жило какое-то мнѣ самому невѣдомое очарованіе, чаяніе цѣли, конца и смысла. И только сопоставляя дѣйствительность съ этимъ смысломъ, я могу испытывать и страданіе, и тоску. Какъ человѣческое ухо не слышитъ фальши, если оно не чувствуетъ гармоніи, такъ и мысль наша не могла бы сознавать безсмыслицу, если бы она не была озарена какимъ-то смысломъ.

Всмотримся внимательнѣе въ образъ порочнаго круга и мы ясно почувствуемъ ту гармонію, которая даетъ намъ силу распознавать фальшь. Кругъ во всѣхъ религіяхъ есть символъ безконечности; но именно въ качествѣ таковаго онъ служитъ и для изображенія смысла и для изображенія безсмыслицы. Есть *кругъ безконечной полноты:* это и есть то самое, о чемъ мы вздыхаемъ, къ чему стремится всякая жизнь; но есть и *безконечный кругъ всеобщей суеты*, — жизнь, никогда не

достигающая полноты, вѣчно уничтожающаяся, вѣчно начинающаяся сызнова. Это и есть тотъ *порочный кругъ*, который насъ возмущаетъ и лежитъ въ основѣ всѣхъ наглядныхъ изображеній безсмыслицы въ религіяхъ и философіи. Этотъ кругъ *безконечной смерти* возмущаетъ насъ именно какъ пародія на кругъ *безконечной жизни* — цѣль всякаго жизненнаго стремленія. Этотъ образъ вѣчной пустоты существованія возмущаетъ насъ по контрасту съ интуиціей *полноты* жизни, къ которой мы стремимся. И въ этой полнотѣ жизни, торжествующей надъ всякими задержками, препятствіями, — надъ самой смертью, — и заключается тотъ «смыслъ» жизни, отсутствіе коего насъ возмущаетъ.

Короче говоря, тотъ міровой смыслъ, который носится передъ нами, какъ цѣль нашего стремленія, есть *всеединство;* это — тотъ міровой строй и ладъ, въ которомъ всякое жизненное стремленіе достигаетъ своего окончательнаго удовлетворенія, *всякая жизнь достигаетъ полноты. Полнота жизни*, окончательно восторжествовавшей надъ смертью, и *единство всего живого въ этой полнотѣ,* въ интуиціи мірового смысла — одно и то же. Оно и понятно: полнота жизни осуществима лишь при условіи окончательнаго прекращенія *борьбы за жизнь,* раздѣляющей живую тварь.

Та же связь между интуиціей смысла и воспріятіемъ безсмыслицы объясняетъ намъ еще одну замѣчательную черту этого воспріятія. Почему наше страданіе о человѣкѣ — самое глубокое изо всѣхъ? Именно потому, что вѣра въ смыслъ всего живого связывается для насъ по преимуществу съ мыслью о перворожденномъ всей твари, — о высшей ступени мірової эволюціи.

Что такое эта пародія на смыслъ, которая насъ возмущаетъ въ человѣческой жизни? Присмотритесь къ ней внимательнѣе и вы увидите, что она — ничто, если нѣтъ того смысла, который пародируется, высмѣивается, вышучивается жизнью. Всѣ живыя существа переживаютъ безсмыслицу, всѣ о ней страдаютъ, томятся ею. Но, одно единственное существо изъ всей твари — человѣкъ, поднимается надъ нею мыслью, сознаетъ и осуждаетъ ее какъ недолжное. Онъ одинъ, стало-быть, среди окружающей его суетной жизни является вѣстникомъ чего-то иного, *должнаго.* Подъемъ человѣческаго сознанія надъ суетой окрыляетъ надежду. Вотъ почему, когда этотъ подъемъ оказывается безсильнымъ, — не жизненнымъ, а только мысленнымъ, — скорбь о суетѣ міра возра-

стаетъ до безконечности. *Гдѣ полнота жизни, гдѣ ея единство, гармонія и ладъ*, вотъ вопросъ, который самъ собою возникаетъ при видѣ неудачи и паденья человѣка, вотъ въ чемъ заключается основная тема бѣсовскаго надъ нимъ издѣвательства. Стало-быть, и это издѣвательство предполагаетъ опредѣленную интуицію мірового смысла; если нѣтъ этого смысла ни въ жизни, ни надъ жизнью, то обращаются въ ничто эти гогочущіе черти въ человѣческомъ образѣ. Тогда нѣтъ ничего безобразнаго, дикаго, постыднаго. И самая насмѣшка надъ человѣческимъ достоинствомъ становится безпредметной, потому что этого достоинства нѣтъ вовсе.

Все это страданіе о развѣнчанномъ царѣ-человѣкѣ было бы совершенно невозможно, если бы для нашего чувства онъ не былъ именно *царемъ* по призванію, носителемъ и выразителемъ мірового смысла по преимуществу. Отъ человѣка, завершающаго доступную нашему наблюденію лѣствицу существъ, мы ждемъ дальнѣйшаго откровенія этого смысла, дальнѣйшаго подъема въ другой планъ бытія. Мы чувствуемъ эту его принадлежность къ другому плану: иначе, какъ могло бы его *сознаніе* возвышаться надъ здѣшнимъ планомъ существованія! Но въ человѣкѣ все борется, все двоится. И та духовная мука, которую мы испытываемъ, есть именно выраженіе этого рокового раздвоенія, — этого спора смысла и безсмыслицы въ человѣкѣ и о человѣкѣ. Съ одной стороны — духовное рабство, провалъ всемірной культуры, бездна паденія человѣка и человѣчества, а съ другой стороны — властный призывъ къ иной, лучшей жизни, стыдъ за себя и за другихъ и тотъ безпощадный судъ совѣсти, который свидѣтельствуетъ, что есть въ человѣкѣ что-то, что возвышается надъ его паденіемъ, — есть неистребимое влеченіе къ смыслу вопреки превозмогающей силѣ безсмыслицы.

Со-вѣсть о должномъ, возстающая противъ суеты и возмущающаяся униженіемъ человѣческаго достоинства, вотъ новое, яркое проявленіе того присущаго намъ со-знанія жизненнаго смысла, которое не уносится потокомъ безсмысленной жизни. Это — сознаніе о какой-то безусловной правдѣ, которая *должна* осуществляться въ жизни вопреки царствующей въ ней неправдѣ. Посмотримъ, что мы имѣемъ въ этомъ свидѣтельствѣ совѣсти.

Оставимъ пока въ сторонѣ вопросъ о его содержаніи и сосредоточимъ вниманіе на тѣхъ формальныхъ признакахъ совѣстнаго суда, которые были указаны Кантомъ. По содержанію нравственное сознаніе человѣчества мѣняется; стало-

быть, нравственные вопросы въ различныя эпохи могутъ и рѣшаться не одинаково. Но, каковы бы ни были эти рѣшенія по содержанію, совѣсть всегда есть свидѣтельство о чемъ-то *безусловно должномъ*. Пониманіе нравственной правды можетъ мѣняться, но при этомъ остается неизмѣннымъ одинъ элементъ нравственнаго сознанія, это — наша увѣренность, что есть что-то *безусловно должное* надъ нашими мѣняющимися мыслями о должномъ, есть какая-то норма, выражающая безотносительную и неизмѣнную *правду о должномъ*. И этой нормѣ должны слѣдовать *всѣ, всегда*, во всѣхъ предусматриваемыхъ ею случаяхъ. Это и есть основное предположеніе всякаго нравственнаго сознанія, — то, о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть. Можно заподозрѣть это свидѣтельство, можно его отвергнуть, можно признать его за иллюзію, но нельзя усомниться въ одномъ: совѣсть, какъ таковая, есть именно утвержденіе безусловной и всеобщей *правды* надъ нами, притомъ *правды жизненной*, ибо вся наша жизнь должна ей слѣдовать.

Что же такое эта *нравственная правда*, о которой свидѣтельствуетъ совѣсть? Очевидно, что это — не какое-либо независимое отъ насъ «бытіе», ибо бытіе можетъ во всемъ противорѣчить правдѣ: правда остается правдой, хотя бы она всячески нарушалась въ дѣйствительности. Съ другой стороны, это — и не наше человѣческое убѣжденіе, такъ какъ наши убѣжденія также могутъ расходиться съ правдой: правда остается правдой, хотя бы она никѣмъ не сознавалась. Значитъ, эта правда — не мысль какого-либо психологическаго субъекта, а *безусловная мысль о должномъ*, которой приписывается дѣйственность и значимость, независимо отъ чьего-либо психологическаго сознанія. Тутъ мы имѣемъ не субъективное, а безусловное сознаніе. — Безусловная мысль о правдѣ предполагается всякимъ нашимъ нравственнымъ сужденіемъ, какъ что-то такое, что *есть*, хотя бы она нами, людьми, не сознавалась. Такимъ образомъ, разсмотрѣніе формальныхъ признаковъ совѣсти приводитъ насъ къ тому же результату, къ которому приводитъ и анализъ всякаго сознанія. Надъ нашей мыслью есть безусловная мысль, которая выражаетъ собою искомый первою с-мыслъ: и какъ есть безусловная истина о сущемъ, такъ же есть и *безусловная правда о должномъ*, безусловная правда о цѣли, къ которой должна направляться наша жизнь, — всякая жизнь. Это цѣль-правда и есть тотъ *с-мыслъ* жизни, т. е. та *безусловная о ней мысль*, которая должна въ ней осуществляться.

Голосъ совѣсти представляетъ собою не болѣе и не менѣе, какъ откликъ сознанія на запросъ, истекающій изъ самой глубины жизненнаго стремленія.

Вся жизнь наша есть стремленіе къ цѣли. Отъ начала и до конца она представляется въ видѣ *іерархіи цѣлей*, изъ которыхъ однѣ подчинены другимъ въ качествѣ средствъ. Есть цѣли, желательныя не сами по себѣ, а ради чего-нибудь другого: напримѣръ нужно работать, чтобы ѣсть и пить. Но есть и такая цѣль, которая желательна *сама по себѣ*. У каждаго изъ насъ есть что-то безконечно дорогое, *ради чего* онъ живетъ. Всякій сознательно или безсознательно предполагаетъ такую цѣль или цѣнность, ради которой безусловно *стоитъ жить*. Эта цѣль или, что то же, *жизненный смыслъ* есть предположеніе неустранимое, необходимо связанное съ жизнью, какъ таковой; и вотъ почему никакія неудачи не могутъ остановить человѣчество въ исканіи этого смысла. Полное разочарованіе выразилось бы даже не въ самоубійствѣ, а въ смерти, въ полной *остановкѣ жизни:* ибо самоубійство есть все-таки актъ волевой энергіи, направленный къ цѣли и, стало-быть, предполагающій цѣль. Актъ этотъ свидѣтельствуетъ не о прекращеніи стремленія къ смыслу, а, наоборотъ, о силѣ этого стремленія и объ отчаяніи, проистекающемъ изъ неудачи въ его достиженіи.

Надеждой на смыслъ сознательно или безсознательно приводится въ движеніе все человѣческое — и воля, и чувство, и мысль. А потому всякій неуспѣхъ на этомъ пути является лишь новымъ толчкомъ къ самопознанію и вмѣстѣ съ тѣмъ — къ сознанію того смысла, котораго мы ищемъ и которымъ мы, сами того не вѣдая, живемъ. Волей-неволей, вся жизнь строится въ разсчетѣ на какую-то безусловную цѣль; а свидѣтельство совѣсти говоритъ намъ о томъ, что эта цѣль, ради которой стоитъ жить, есть нѣкоторая *объективная правда*, безусловная и всеобщая, которая безконечно возвышается надъ всякимъ субъективнымъ желаніемъ и мнѣніемъ.

Въ чемъ же заключается эта цѣль, ради которой стоитъ жить, и эта объективная правда жизни, которая должна въ ней осуществляться? Въ чемъ заключается искомое нами *содержаніе* смысла жизни? Въ этомъ вопросѣ выражается основной мотивъ религіознаго исканія всѣхъ вѣковъ. Различныя религіозныя и философскія ученія даютъ на него различные отвѣты; но есть и общее, что сближаетъ между собой искателей правды всѣхъ вѣковъ. Это — самый *предметъ ихъ исканія*. Чтобы разобраться въ особенностяхъ отдѣльныхъ рѣшеній,

необходимо прежде всего внимательно всмотрѣться въ это общее, что сближаетъ всѣхъ.

Уже давно замѣчено, что исканіе истины было бы невозможно безъ нѣкотораго предварительнаго о ней знанія, ибо отыскать что-либо можно только по тѣмъ или другимъ признакамъ искомаго, которые должны быть заранѣе извѣстны искателю. Это вѣрно и относительно искомаго нами смысла жизни. Въ предыдущемъ изложеніи мы уже выяснили тѣ заранѣе извѣстные его признаки, которые предполагаются всякимъ его исканіемъ. Это — признаки *полноты и всеединства.*

Полнота жизни, какъ единая цѣль для всего живущаго, — таковъ предметъ исканія всякаго жизненнаго стремленія; единая истина для всѣхъ, — таково предположеніе всякаго сознанія вообще и, наконецъ, единая правда для всѣхъ, — таково предположеніе нравственнаго сознанія. *Тоска по всеединству*, вотъ что лежитъ въ основѣ всего нашего страданія о суетѣ и безсмыслицѣ жизни; и поскольку мы возвышаемся сознаніемъ надъ этой суетой, этотъ мысленный подъемъ уже представляетъ собою нѣкоторый предварительный выходъ изъ того порочнаго круга, въ которомъ мы томимся.

III. СПОРЪ О ЖИЗНЕННОМЪ ПУТИ

Есть яркое олицетвореніе той внутренней борьбы, которая происходитъ въ человѣкѣ, — борьбы между смысломъ и безсмыслицей. Это — сонъ, одинъ изъ самыхъ радостныхъ человѣческихъ сновъ, и вмѣстѣ — одинъ изъ самыхъ распространенныхъ — сонъ, необыкновенно часто повторяющійся. Его, кажется, всѣ, или почти всѣ, видѣли и притомъ — по многу разъ. Вамъ кажется во снѣ, что вы летаете. Кругомъ люди бѣгаютъ, ходятъ, борются съ земною тяжестью. Но для видящаго этотъ сонъ всякая тяжесть отпала, всякая высота доступна; все существо его преисполнено радостнымъ чувствомъ какой-то необычайной *легкости подъема.* Самая замѣчательная черта этихъ сновъ, это — то *чувство неотразимой реальности,* которымъ они сопровождаются. Вы спите и въ то же время сомнѣваетесь, — не сонъ ли это. Но видѣніе не проходитъ, а продолжается. Вы испытуете вашу силу въ самыхъ невѣроятныхъ подъемахъ и взлетахъ; вы ощущаете ее въ неподвижномъ пареніи на головокружительной высотѣ и въ этихъ

испытаніяхъ находите неопровержимыя доказательства *реальности* вашего полета.

Но вдругъ пробужденіе разрушаетъ эту радость; оно ставитъ васъ лицомъ къ лицу съ иною, тоже *неотразимой реальностью*, съ реальностью непреодолимой *тяжести* въ вашихъ членахъ и *плоскости*, къ которой вы прикованы. Вы не въ силахъ не только взлетѣть, но даже и подняться съ постели, да и не хочется подниматься! Когда вы встанете, васъ ждетъ все тотъ же отвратительный, будничный кошмаръ, отъ котораго вы жаждете избавленія.

Этотъ сонъ скрываетъ въ себѣ глубочайшую жизненную проблему. — Вотъ передъ нами двѣ дѣйствительности — дѣйствительность сна и дѣйствительность пробужденія. Обѣ требуютъ отъ насъ признанія своей реальности, навязываются намъ съ силой *непосредственной очевидности*. Тяжесть моихъ членовъ послѣ пробужденія говоритъ мнѣ, что подлинная реальность есть именно эта кошмарная дѣйствительность съ ея суетою и безсмысленнымъ круженіемъ. А сонъ говоритъ мнѣ другое, прямо *противоположное*. Реаленъ только тотъ крылатый геній, котораго ты въ себѣ ощущаешь, реаленъ этотъ могучій подъемъ и полетъ, дѣйствительно только это *пареніе надъ безсмыслицею*. Не это видѣніе есть сонъ, а тотъ кошмаръ всеобщей безсмыслицы и тяжести, который предстанетъ предъ тобою чрезъ полчаса въ твоемъ мнимомъ пробужденіи.

Какъ же намъ рѣшить этотъ споръ? Чѣмъ болѣе мы вникаемъ въ поставленный вопросъ, тѣмъ больше мы убѣждаемся, что нѣтъ *рѣшительно никакихъ философскихъ основаній* — предпочесть свидѣтельство такъ называемой дѣйствительности свидѣтельству вѣщаго сна. Ссылаться на *непосредственную очевидность* и доказывать ею обманчивость «сна» мы не имѣемъ никакого права, ибо вопросъ идетъ именно о томъ, *что — дѣйствительность, и что — сонъ;* а непосредственная очевидность, свидѣтельствующая о достовѣрности и реальности, въ обоихъ случаяхъ совершенно одинакова.

Сопоставленіе такъ называемой «дѣйствительности» и сна по внутреннему содержанію опять-таки не даетъ намъ никакого рѣшенія, потому что въ такъ называемой «дѣйствительности» съ ея хаосомъ, внутреннимъ раздоромъ и вѣчно исчезающими иллюзіями — несравненно больше бредового и кошмарнаго, чѣмъ въ томъ прозрачномъ, кристально ясномъ и радостномъ снѣ.

Къ тому же и наяву свидѣтельство нашего сна находитъ себѣ многочисленныя подтвержденія.

Вѣдь этотъ сонъ только облекаетъ въ фантастическую форму то самое ощущеніе нашей духовной свободы, которое радуетъ насъ и въ минуту нашего полнаго духовнаго пробужденія. Самое страданіе человѣка о безсмыслицѣ доказываетъ невозможность для него цѣликомъ въ ней погрязнуть. Есть въ немъ сила, которая ей не покоряется, отъ нея отталкивается и отъ нея *отлетаетъ*. Когда совершается этотъ полетъ, мы чувствуемъ въ себѣ крылья; мы познаемъ ихъ прежде всего въ могущественномъ подъемѣ нашего яснаго сознанія, въ головокружительной высотѣ паренія нашей мысли. Гдѣ-то *подъ нами* проносится бурый потокъ безсмысленной жизни, *гдѣ-то внизу* вращаются безчисленныя колеса житейскаго круга, а въ это время мысль уносится въ сверхвременное царство истины и смысла, чтобы оттуда съ высоты, *въ формѣ вѣчности*, созерцать временное. Достигнувъ предѣльной высоты подъема *надъ* суетой, мысль наша не только чувствуетъ свою отъ нея свободу, но и какъ бы нѣкоторую власть надъ этой текучей, измѣнчивой дѣйствительностью. — Я могу въ любой моментъ *остановить* мыслью этотъ временный процессъ, воскресить отдаленное прошедшее со всѣми живыми, яркими его подробностями. Гдѣ Цезарь, Наполеонъ, Платонъ или Кантъ? Для суеты они канули въ небытіе, унесены въ безконечную, ушедшую даль. Но, подымаясь на сверхвременную высоту мысли, мы *ихъ видимъ*, для мысли *они есть*. Вопреки повседневному опыту, гдѣ все кончается ежесекундно, мысль дерзаетъ сказать — *есть безконечное прошедшее:* въ этомъ — ея право, въ этомъ же и ея сила. Такъ же и будущее: въ той жизни, что подъ нами, *его нѣтъ*, оно еще не наступило. Но для мысли оно *есть* всегда, неизмѣнно; въ любую минуту я могу его предвосхитить и представить. Теперь лѣто, но я *знаю*, что въ январѣ будетъ зима; теперь день, но я уже вижу умомъ ту ясную звѣздную ночь, которая его смѣнитъ. Теперь тишина; но закроемъ глаза, вслушаемся въ нашъ внутренній звуковой міръ! Развѣ мы не чувствуемъ, что мы въ любой моментъ можемъ прослушать этимъ внутреннимъ слухомъ любую симфонію — и ту, которая прозвучала вчера, и ту, которая прозвучитъ завтра. Чего, чего не можетъ сдѣлать мысль, которая въ любой точкѣ останавливаетъ летящую стрѣлу и, вопреки очевидности повседневнаго опыта, имѣетъ полное право сказать: «стрѣла покоится»! Мыслить движеніе именно и значитъ — *найти покой въ движеніи:* міръ мысли есть всегда покой.

И не одна мысль, восходя къ смыслу, испытываетъ эту радость покоя; съ нею вмѣстѣ взлетаетъ ввысь и воля. Тамъ внизу, въ мірѣ, погрязшемъ въ неправдѣ, царствуетъ всеобщій раздоръ, льются потоки крови. Но воля моя всею своею силою утверждаетъ открывшуюся въ мысли сверхвременную правду, единство всеобщей цѣли и смысла надъ всеобщей борьбой. — Полетъ мысли тутъ проявляется какъ со-вѣсть о безусловномъ. И, созерцая всѣ эти откровенія нашей духовной свободы, испытуя нашу духовную силу во всевозможныхъ подъемахъ и взлетахъ, мы и въ самомъ дѣлѣ убѣждаемся въ правдивости вѣщаго сна. Въ человѣкѣ *есть* тотъ крылатый геній, о которомъ сонъ свидѣтельствуетъ. Есть и какая-то внѣмірная высота *надъ* человѣкомъ, куда уносятъ эти крылья.

Во снѣ и наяву мы воспринимаемъ двѣ не только различныя, но и двѣ противоположныя, несовмѣстимыя, спорящія между собою реальности. Которая изъ нихъ истинная; гдѣ подлинное бытіе? Чему вѣрить — повседневнымъ, *очевиднымъ* доказательствамъ силы духа или тѣмъ, тоже *очевиднымъ* доказательствамъ его безсилія? И, наконецъ, если въ человѣкѣ спорятъ два плана бытія, то которому изъ двухъ онъ долженъ принадлежать? Въ которомъ изъ двухъ — цѣль и смыслъ *его* жизни?

Вокругъ этихъ вопросовъ идетъ вѣковѣчный споръ двухъ противоположныхъ жизнепониманій — жизнепониманія *натуралистическаго*, которое ищетъ подлинной жизни и ея смысла въ плоскости здѣшняго, и жизнепониманія *супранатуралистическаго*, которое утверждаетъ, что истинная жизнь и ея смыслъ сосредоточивается въ иномъ, верхнемъ, потустороннемъ планѣ бытія. Разсмотрѣніе этихъ двухъ рѣшеній жизненной проблемы приводитъ насъ къ заключенію объ одинаковой односторонности, а потому и одинаковой несостоятельности обоихъ.

Для натурализма — религіознаго и философскаго — *подлинная жизнь*, средоточіе всего цѣннаго, что есть въ мірѣ, есть именно *эта* жизнь, которая протекаетъ въ *посюстороннемъ* планѣ бытія; подлинный міръ — именно тотъ, который здѣсь передъ нами кружится въ одной плоскости, періодически нарождаясь и умирая. Яркимъ образцомъ такого жизнепониманія служитъ древнегреческая религіозность съ ея культомъ творящей силы природы и съ ея прекрасными солнечными богами — олимпійцами. Всѣ эти боги грома и молніи, волнъ морскихъ, луннаго сіянія и ослѣпительно яркаго полуденнаго неба — суть человѣкообразныя олицетворенія

радости здѣшняго. *Пафосъ посюсторонняго,* вотъ о чемъ въ одинъ голосъ говорятъ эти образы. Греческая религія знаетъ и потустороннее; но это не надземный, а *под*земный міръ, гдѣ темно и безотрадно; о немъ говоритъ Одиссею тѣнь Ахилла, что лучше быть на землѣ рабомъ и поденщикомъ, чѣмъ въ царствѣ тѣней царствовать надъ мертвецами.

Съ теченіемъ времени, послѣ Гомера, представленія грековъ о загробномъ мірѣ обогащаются новыми чертами: появляются сказанія о Елисейскихъ поляхъ, куда въ видѣ исключенія попадаютъ отдѣльные «блаженные», «восхищаемые богами» и участвующіе въ ихъ безсмертіи [1]. Но это — не потусторонній міръ, а только иная, весьма отдаленная область здѣшняго, страна, гдѣ не заходитъ солнце, *наше солнце.* Эта привилегія земного блаженства *для нѣкоторыхъ* избранниковъ боговъ, не только не вноситъ какихъ-либо существенныхъ измѣненій въ основы греческаго жизнепониманія, но, какъ разъ наоборотъ, подчеркиваетъ характерное для него предпочтеніе посюсторонняго. Зародившіяся значительно позже Гомера елевсинскія мистеріи связываются съ обѣтованіями загробнаго «блаженства» для посвященныхъ; но и здѣсь мы не имѣемъ какого-либо переворота въ жизнепониманіи. Говоря словами однаго изъ величайшихъ знатоковъ древне-греческой религіи, елевсинскія мистеріи не выдвинули какого-либо новаго ученія объ измѣненіи образа жизни, не дали какого-либо новаго и своеобразнаго опредѣленія религіознаго настроенія, не высказали какой-либо новой, отличной отъ традиціонной, оцѣнки жизненныхъ цѣнностей [2]. Все то «блаженство», которое обѣщаютъ мистеріи, сводится къ облегченію посмертнаго жребія ихъ участникамъ и окрашивается красками по существу посюсторонними. Въ особенности характерно, что всѣ обѣтованія и надежды сосредоточиваются здѣсь вокругъ образа Персефоны, періодически похищаемой подземнымъ богомъ и періодически возвращающейся на землю; нѣкоторый неясно представляемый возвратъ утраченнаго *земного счастія,* — вотъ, повидимому, высшее, на что могутъ надѣяться участники мистеріи.

Распространенный въ древней Греціи культъ Діониса съ его вѣрою въ Бога, періодически умирающаго и періодически оживающаго, также не поднимаетъ своихъ поклонниковъ

[1] Ср. объ этомъ Erwin Rohde, Psyche т. I, стр. 68—110, (III. Auflage).

[2] Rohde, цит. соч., т. I, стр. 300.

въ иной планъ существованія, *надъ здѣшнимъ*. Какъ разъ наоборотъ, діонисическій экстазъ есть погруженіе человѣка въ тотъ вѣчно возвращающійся кругъ жизни природы, въ которомъ нѣтъ окончательнаго подъема и побѣды, а потому все приковано къ той плоскости, гдѣ періодически возвращается смерть. Обряды діонисическаго культа съ ихъ возбуждающей чувственность музыкой и бѣшеными плясками, напоминающими наши хлыстовскія радѣнія, выражаютъ собою безумную радость здѣшняго. Если мы вспомнимъ, что участники этихъ вакханалій послѣ пляски живьемъ растерзывали жертвенныхъ животныхъ, рвали ихъ зубами и глотали ихъ сырое, окровавленное мясо[1], мы поймемъ, что это богопочитаніе не возвышается надъ порочнымъ біологическимъ кругомъ жизни, сѣющей смерть. Діонисическій «экстазъ» — не просвѣтленіе, а озвѣреніе; это — не подъемъ человѣка въ высшую, надчеловѣческую область, а, наоборотъ, ниспаденіе въ *подчеловѣческую* сферу существованія.

Теперь этотъ религіозный натурализмъ можетъ считаться разъ навсегда превзойденнымъ. Міросозерцаніе натуралистическое, плоскостное, — то, которое считаетъ здѣшній планъ существованія *единственнымъ*, — окрашено явно антирелигіознымъ характеромъ. Въ религіи въ наши дни въ собственномъ смыслѣ слова приходится считаться лишь съ тѣми направленіями, которыя такъ или иначе признаютъ и утверждаютъ потустороннее. Изъ нихъ мы прежде всего остановимся на тѣхъ, которы представляютъ собою прямую противоположность жизнерадостному міросозерцанію древнихъ грековъ. Я говорю о тѣхъ религіяхъ Индіи, которыя не только не признаютъ правду здѣшняго, но частью даже отрицаютъ его реальность.

Переходя къ этимъ религіямъ, мы чувствуемъ себя въ духовной атмосферѣ вѣщаго сна. Глубина религіозныхъ исканій Индіи выражается именно въ томъ, что она превращаетъ всѣ сужденія плоскостнаго здраваго смысла въ ихъ противоположное. То, что мы называемъ дѣйствительностью, есть на самомъ дѣлѣ сонъ; а то, что мы называемъ сномъ, есть подлинная дѣйствительность и подлинная цѣнность, — вотъ чему учитъ насъ аскетическая мудрость браманизма и буддизма. Слово «Будда» даже буквально значитъ «пробудившійся». И все ученіе обѣихъ міровыхъ религій есть ничто иное, какъ попытка осуществить это пробужденіе, подняться

[1] Rohde, цит. соч., т. II, стр. 10.

надъ навожденіемъ суеты и тяжкимъ бредомъ, именуемымъ дѣйствительностью; для буддизма, какъ и для браманизма, подлинное выраженіе истинной жизни и ея смысла — не эта дѣйствительность, а тѣ крылья, которыя влекутъ насъ прочь отъ нея.

Пафосъ браманизма именно и заключается въ ощущеніи той могучей внутренней силы духа, которая подъемлетъ человѣка надъ всей тварью земной и надземною, надъ солнцемъ, надъ бурею и надъ самими богами[1]. Эта сила собраннаго въ себѣ духа, которая является человѣку въ молитвѣ и въ полнотѣ истиннаго вѣдѣнія, и есть подлинное его нутро, его *самость* (атманъ). Но эта же «самость», которую человѣкъ находитъ въ себѣ черезъ самопогруженіе, есть единственно подлинное сущее; кто ее видитъ, слышитъ и изслѣдуетъ, тотъ тѣмъ самымъ познаyалъ весь міръ, находитъ всѣ прочія существа въ своемъ собственномъ существѣ. Въ обманчивомъ чувственномъ представленіи міръ представляется намъ множественнымъ. Но черезъ самопогруженіе мы находимъ его единство, мы прозрѣваемъ въ немъ «единое безъ другого».

Воспріятіе всеединства черезъ самоуглубленіе, — вотъ что составляетъ основную интуицію религіи Ведъ. Противополагая эту интуицію міровой сущности и міроваго смысла царящей, въ окружающей насъ дѣйствительности, безсмыслицѣ, ученіе Ведъ приходитъ къ убѣжденію *въ призрачности* этой дѣйствительности. — Это — *майа,* т. е. обманъ, миражъ нашего чувственнаго зрѣнія и нашего несовершеннаго вѣдѣнія, надъ которымъ должно возвыситься подлинное вѣдѣніе. Подлинно есть лишь абсолютное, единое Божественное — *Браманъ,* тождественное съ внутреннею сущностью (атманомъ) человѣка и всякаго существа. Душа человѣка — не истеченіе и не часть этой божественной сущности, а сама эта сущность, въ которой нѣтъ ни перемѣны, ни различія, ни множества[2]. А потому и вѣдѣніе человѣка есть пріобщеніе къ всевѣдѣнію того міроваго зрителя, который живетъ въ каждомъ существѣ[3]. Познается это единство всего въ Браманѣ не черезъ какія-либо доказательства, ибо оно не доказуемо, а черезъ непосредственное усмотрѣніе. Тутъ мы имѣемъ высшую очевидность[4]. Съ этимъ теоретическимъ утвержденіемъ всеединства связывается и практическое требованіе,

[1] Deussen, Das System der Vedanta, 18.
[2] Ibid. 107.
[3] Ibid. 91
[4] Ibid. 137.

чтобы человѣкъ отказался отъ всего индивидуальнаго, отрекся отъ всякаго эгоистическаго желанія, отъ всякаго исканія награды здѣсь или за гробомъ[1]. Весь этотъ міръ есть ложь; а потому и смыслъ жизни достигается лишь въ полномъ отрѣшеніи отъ міра. — Жизненный идеалъ браманизма есть полное раствореніе всего индивидуальнаго, конкретнаго — въ безличномъ единствѣ мірового духа, *въ Брамѣ*.

Это аскетическое отрѣшеніе отъ всего доводится до конца въ буддизмѣ. Его идеалъ заключается въ томъ, чтобы возвыситься не только надъ жизнью конечной, индивидуальной, но надо всякой жизнью какъ таковой, надъ самымъ стремленіемъ къ жизни, надъ самымъ желаніемъ безсмертія. Буддизмъ оставляетъ безъ отвѣта самый вопросъ о вѣчной жизни индивида, чтобы не будить въ человѣкѣ того суетнаго желанія жить, которое составляетъ корень всего мірового зла и мірового страданія. Въ полномъ отрѣшеніи отъ жизни и заключается то успокоеніе въ «нирванѣ», которое проповѣдуетъ буддизмъ. Въ этомъ буддійское религіозное сознаніе видитъ единственный выходъ изъ порочнаго круга безконечно возобновляющихся смертей и рожденій: жажда «нирваны» здѣсь обусловливается отождествленіемъ самой жизни, какъ таковой съ суетой.

Задача религіознаго исканія остается, въ концѣ концовъ, и тутъ неразрѣшенной. Аскетическое самоотрицаніе и сонное мечтаніе Индіи оказывается такой же полуправдой, какъ и религіозное мірочувствіе древнихъ грековъ: оно такъ же мало спасаетъ насъ отъ порочнаго круга, какъ и та радость жизни, которая олицетворяется свѣтлыми солнечными богами-олимпійцами. Мы видимъ тутъ два противоположныхъ жизненныхъ стремленія, двѣ скрещивающіяся линіи жизни. Одна утверждается здѣсь, на землѣ, упирается въ землю обоими концами. Другая, напротивъ, стремится *прочь отъ земли, вверхъ*. Но обѣ линіи роковымъ образомъ приводятъ къ одному и тому же. Смертью оканчивается и преходящее опьянѣніе жизненнаго пира Діониса и возвышенный полетъ индійскаго аскеза. Ибо то, что называется блаженствомъ въ браманизмѣ, какъ и въ буддизмѣ, на самомъ дѣлѣ не есть побѣда жизни, а, какъ разъ наоборотъ, *побѣда надъ жизнью* и, стало-быть *побѣда смерти*. Пафосъ обѣихъ названныхъ религій заключается именно въ ихъ отвращеніи къ суетѣ и въ ихъ подъ-

[1] Ibid. 84.

емѣ къ трансцендентному. Но въ этомъ подъемѣ какъ та, такъ и другая находятъ не жизнь, а смерть.

Въ сущности эта индійская религіозность вѣритъ не въ смыслъ, а въ безсмыслицу жизни. У индусовъ чувствуется духовный подъемъ; но онъ заканчивается роковой неудачей, которая свидѣтельствуетъ о безсиліи духа и безсиліи жизни. Ибо здѣсь духъ, въ концѣ концовъ, не одухотворяетъ землю, не преображаетъ ее изнутри, не побѣждаетъ въ ней изначальной силы зла, а только самъ избвляется отъ этой силы. Его отношеніе къ землѣ — *только отрицательное: онъ отлетаетъ отъ нея навѣки,* и тѣмъ самымъ отдаетъ землю со всѣмъ живущимъ на ней во власть страданія, зла и безсмыслицы. Напрасны мученія и тщетна надежда живой твари: ибо въ томъ спасеніи, которое возвѣщается аскетами Индіи, для нея нѣтъ мѣста: это — не спасеніе жизни, *а спасеніе отъ жизни:* «спасеніе» брамановъ заключается именно въ уничтоженіи всѣхъ конкретныхъ формъ, всего многообразія сотвореннаго: та жизнь Брамы, которая сохраняется въ вѣчности, въ точномъ смыслѣ слова не можетъ быть названа *ихъ* жизнью. Что же касается «спасенія» буддистовъ, то оно заключается именно въ отрѣшеніи отъ жизни какъ таковой, въ полномъ ея само-отрицаніи. Чтобы совершилось это «спасеніе», должно прекратиться всякое стремленіе, должны исчезнуть всѣ яркія краски мірозданія. И, вмѣстѣ съ радостью жизни, вся красота вселенной должна испариться какъ обманъ.

Тѣмъ самымъ обращается въ ничто тотъ полетъ и подъемъ къ запредѣльному, который составляетъ сущность религіозныхъ исканій Индіи, ибо полетъ этотъ не приводитъ къ цѣли. Отъ земли вмѣстѣ съ духомъ отлетаетъ ея смыслъ; стало-быть, все движеніе земного суетно, самое *усиліе земли* — подняться къ небу — въ конечномъ счетѣ оказывается обманутымъ. Это небо остается для нея навѣки затвореннымъ, запредѣльнымъ, и міру тѣлесному никогда не суждено съ нимъ соединиться.

Индійское и греческое рѣшенія вопроса о смыслѣ жизни оказываются въ одинаковой мѣрѣ несостоятельными. Греческая религіозность, утверждающая міръ, вмѣсто космоса находитъ хаосъ — безпорядочное множество борющихся между собою силъ, не связанныхъ единствомъ общаго смысла. А религіозность индійская совершенно отметаетъ міръ, какъ несущественное и безмысленное, т. е., стало-быть, также не находитъ смысла въ мірѣ, а видитъ смыслъ лишь въ его уничтоженіи. Въ религіи грековъ — хоатическое множество

живыхъ существъ, не достигающихъ полноты всеединой вѣчной жизни; въ религіи брамановъ — единая, *вѣчная* жизнь Брамы, исключающая множество индивидуальныхъ формъ; въ буддизмѣ — мертвая пустота, *покой смерти* въ нирванѣ, — все это различныя проявленія одной и той же неудачи жизни и исканія ея смысла. Ищетъ ли человѣкъ этого смысла въ горизонтальной плоскости земного или въ вертикальномъ подъемѣ въ другой, верхній планъ существованія, результатъ этихъ двухъ движеній — одинъ и тотъ же: страданіе о недостигнутомъ смыслѣ и то возвращеніе жизненнаго круга назадъ, на землю, въ безсмыслицу, о которомъ говоритъ поэтъ:

О, смертной мысли водометъ!
О, водометъ неистощимый!
Какой законъ непостижимый
Тебя стремитъ, тебя мятетъ.
Какъ жадно къ небу рвешься ты;
Но длань незримо роковая,
Твое стремленіе преломляя,
Свергаетъ въ брызгахъ съ высоты.

Обѣ эти линіи, выражающія два основныхъ направленія жизненнаго стремленія: линія плоскостная, или горизонтальная, и *восходящая*, или *вертикальная*, скрещиваются. И такъ какъ эти двѣ линіи представляютъ собою исчерпывающее изображеніе всѣхъ возможныхъ жизненныхъ направленій, то ихъ скрещеніе — крестъ — есть наиболѣе универсальное, точное схематическое изображеніе жизненнаго пути. Во *всякой* жизни есть неизбѣжное скрещеніе этихъ двухъ дорогъ и направленій, этого стремленія *вверхъ* и стремленія прямо передъ собою *въ горизонтальной плоскости.* Дерево, которое всею своею жизненною силою подъемлется отъ земли къ солнцу и въ то же время стелется *вдоль земли* горизонтальными вѣтвями, представляетъ собой какъ бы наглядное символическое выраженіе въ пространствѣ того же скрещенія, которое совершается и въ жизни духа.

Крестъ въ этомъ смыслѣ есть въ основѣ всякой жизни. Совершенно независимо отъ того, какъ мы относимся ко Христу и христіанству, мы должны признать, что крестообразно самое начертаніе жизни, и что есть *космическій крестъ,* который выражаетъ собою какъ бы архитектурный остовъ всего міpового пути.

Стоимъ ли мы на христіанской точкѣ зрѣнія или нѣтъ, — все равно, — весь вопросъ о смыслѣ жизни такъ или иначе

приводится къ вопросу о крестѣ: ибо внѣ этихъ двухъ скрещивающихся линій жизни другихъ линій и путей быть не можетъ: всякіе иные пути представляютъ собою лишь видоизмѣненія этихъ двухъ. Но, въ зависимости отъ того, приводятъ ли эти жизненные пути къ цѣли, завершаются ли они удачей или неудачей, — весь смыслъ креста будетъ различенъ. Если и послѣдній окончательный результатъ всякой жизни есть смерть, то скрещеніе жизненныхъ линій есть только предѣльное выраженіе скорби, страданія, униженія *и ничего больше,* — тогда крестъ есть только символъ всеобщей муки: такимъ его и знало до-христіанское человѣчество. Иное дѣло, если въ скрещеніи своихъ линій жизнь достигаетъ своей полноты, своего вѣчнаго, прекраснаго и неумирающаго смысла. Тогда крестъ становится символомъ этой высшей побѣды. Въ доступной нашему наблюденію дѣйствительности крестъ приводитъ къ смерти. Спрашивается, можетъ ли онъ стать крестомъ *животворящимъ?* Поставить этотъ вопросъ — и значитъ прійти къ единственно правильной постановкѣ вопроса о смыслѣ жизни.

IV. МІРОВОЙ СМЫСЛЪ

Отмѣченныя нами неудачи въ поискахъ смысла жизни имѣютъ значеніе не только отрицательное: опредѣляя искомый нами міровой смыслъ новыми отрицательными чертами, онѣ тѣмъ самымъ косвенно наводятъ на положительныя его опредѣленія. Горькимъ жизненнымъ опытомъ мы познаемъ, *гдѣ его нѣтъ,* и уже тѣмъ самымъ, по методу исключенія, мы приближаемся къ тому единственному пути, гдѣ онъ можетъ намъ открыться.

Не увѣнчивается успѣхомъ ни самоутвержденіе земного, олицетворяемое греческимъ Олимпомъ, ни прямолинейный аскетизмъ и бѣгство отъ міра древней Индіи.

Эта двойная неудача жизни доказываетъ, что оба жизненные пути, которые скрещиваются въ мірѣ, въ своей отдѣльности не состоятельны: тѣмъ самымъ она наводитъ человѣка на новое откровеніе міровой тайны. Если ни небо, ни земля, ни верхъ, ни низъ въ своей отдѣльности не вмѣщаютъ въ себѣ откровенія смысла жизни, это значитъ, что смыслъ этотъ лежитъ гдѣ-то еще глубже, по ту сторону самой противоположности верха и низа. Онъ не только больше земли, но

больше и самого неба, —этотъ смыслъ, котораго мы ищемъ, и оттого-то одинаково терпитъ крушеніе попытка найти его *только* на землѣ или *только* на небѣ. Ни въ какой замкнутый планъ бытія онъ не вмѣщается, ибо онъ объемлетъ въ себѣ *всѣ* планы, *весь* міръ въ его цѣломъ, а самъ — *превыше міра*. Та невообразимая тоска, которую мы испытываемъ при видѣ безъ конца повторяющейся житейской сутолоки, свидѣтельствуетъ человѣку о какомъ-то надземномъ *верхнемъ планѣ*.

Но, съ другой стороны, изобличается какъ ложная всякая попытка понять смыслъ жизни какъ что-то безусловно чуждое землѣ и навѣки ей потустороннее.

Или нѣтъ вовсе этого смысла, ради котораго мы живемъ, или это — въ самомъ дѣлѣ смыслъ всемірный. Или эта наша неоскудѣвающая надежда лишена всякой точки опоры, или въ самомъ дѣлѣ есть та Архимедова точка опоры, опираясь на которую можно сдвинуть землю и поднять ее ввысь со всѣмъ живущимъ на ней. Небеса, оторванныя отъ земли, — небеса безжизненныя и холодныя: они такъ же далеки отъ полноты, а стало-быть, и отъ смысла, какъ самоутверждающаяся земля, оторванная отъ неба. Поэтому полнота всемірнаго смысла можетъ явиться только въ объединеніи неба и земли.

Одно изъ двухъ — или *все* въ мірѣ въ конечномъ счетѣ осмысленно, или все безсмысленно. Или есть *всеединый смыслъ*, проникающій въ какой-то невѣдомой глубинѣ все, что есть, и земное и небесное, и мертвое и живое, или тщетно — самое наше исканіе смысла. Если есть смыслъ жизни, то онъ долженъ быть *силою, все побѣждающею*. Онъ долженъ обладать способностью все претворять въ себѣ, даже суету, даже самую безсмыслицу. Въ міровой жизни не должно оставаться ни единаго уголка, имъ не озареннаго и имъ не наполненнаго. Онъ долженъ сіять не только внизу и не только наверху, этотъ смыслъ, а крестообразными лучами, вверхъ, внизъ, во всѣ стороны. Онъ долженъ открыться въ самомъ страданіи, въ самой немощи твари, въ неудачахъ ея исканія, въ ея высшей, предѣльной мукѣ, болѣе того — *въ самой ея смерти*.

Иначе говоря, мы должны искать смысла жизни не въ горизонтальномъ и вертикальномъ направленіи, отдѣльно взятыхъ, а въ объединеніи этихъ двухъ жизненныхъ линій, *тамъ, гдѣ онѣ скрещиваются*. Если есть смыслъ жизни, то должна быть побѣждена и превращена въ высшую радость и та, и другая крестная мука, — и физическое мученіе земной твари, и тяжкое *духовное* страданіе, страданіе неудавшагося подъема къ небесамъ. Этотъ смыслъ *крестомъ испытуется*. Ибо, въ

концѣ-концовъ, вопросъ о смыслѣ есть вопросъ о томъ, можетъ ли полнота неумирающей, совершенной, вѣчной жизни родиться изъ крайняго, *предѣльнаго* страданія? Можетъ ли крестъ — символъ смерти — стать источникомъ и символомъ жизни?

Всякому понятно, что этотъ вопросъ о всесильномъ и всепобѣждающемъ смыслѣ есть вопросъ о Богѣ. Богъ, какъ жизненная полнота, и есть основное предположеніе всякой жизни. Это и есть то, *ради чего* стоитъ жить и безъ чего жизнь не имѣла бы цѣны. И, хотя бы предположеніе это опровергалось повседневнымъ опытомъ, хотя бы мы на каждомъ шагу встрѣчали яркія доказательства безсмыслія и безбожія вселенной, все-таки въ послѣдней инстанціи то предположеніе смысла, на которомъ утверждается вся наша жизнь, никакими доказательствами опровергнуто быть не можетъ. Хотя бы мы жили въ царствѣ смерти, хотя бы мы чувствовали всю немощь духа, безсильнаго одухотворить плоть, хотя бы мы ощущали всѣмъ существомъ этотъ ужасъ міра, оставленнаго Богомъ, все-таки человѣкъ никогда не устанетъ спрашивать, гдѣ смыслъ, гдѣ Богъ. И онъ будетъ искать того высшаго Богоявленія, которое одно можетъ окончательно опровергнуть безсмыслицу жизни. Пока живъ человѣкъ, это исканіе не умретъ: ибо въ самой основѣ его жизни есть неотразимая очевидность смысла вопреки свидѣтельству опыта о безсмыслицѣ.

Вѣрить въ эту очевидность — именно и значитъ вѣрить въ побѣду жизни надъ величайшей мукой, вѣрить въ упраздненіе смерти, иначе говоря, — въ преображеніе самого креста изъ пути смерти въ путь жизни. Изо всѣхъ религій одно христіанство даетъ и утверждаетъ *положительное* рѣшеніе этой задачи; оно одно даетъ, стало-быть, положительное рѣшеніе вопроса о смыслѣ жизни. Мало того, это — *единственно возможное* положительное рѣшеніе. Мы должны или принять именно это рѣшеніе, или отчаяться въ смыслѣ жизни. Намъ не уйти отъ этой неотвратимой дилеммы: или въ мірѣ нѣтъ смысла и нѣтъ Бога, или же Богъ долженъ явить свою побѣду въ средоточіи міровыхъ страданій, *въ скрещеніи міровыхъ путей*. Или нѣтъ побѣды смысла надъ безсмыслицей, или есть полная, всему міру явленная *побѣда на крестѣ*. Цѣль всякаго жизненнаго стремленія есть *полнота жизни вѣчной, неумирающей:* именно эта полнота, къ которой стремится всякая жизнь, есть предметъ всякаго религіознаго исканія, его terminus ad quem. Его исходная точка, — terminus a quo, — есть, напротивъ, міръ, лишенный этой полноты, а

потому стремящійся къ ней, ищущій, страждущій и умирающій. Задача религіознаго сознанія, стало-быть, имено въ томъ и заключается, чтобы найти точку объединенія этихъ двухъ началъ, — *той вѣчной полноты* жизни, которая составляетъ *искомое* всего живущаго, и той страждущей твари, которая ищетъ. Во всѣхъ религіяхъ эта задача такъ или иначе ставится: исканіе вѣчной жизни — ихъ общій мотивъ; но только лишь религія религій — христіанство — находитъ искомое, достигаетъ этой цѣли. Оно одно утверждаетъ грядущее, *полное* объединеніе обоихъ началъ — божественной полноты и міра стремящейся, страждущей твари.

Христіанство всѣмъ своимъ существомъ отличается, какъ отъ эллинской, такъ и отъ индусской религіозности. Среди этихъ двухъ противоположныхъ міроощущеній оно представляетъ собою особое, третье жизнепониманіе, въ которомъ объединяются міровыя противоположности потусторонняго и посюсторонняго. По ученію Христа Богъ осуществляется и воплощается въ мірѣ, а міръ пріобщается къ полнотѣ божественной жизни. Какъ сказано, въ этомъ и заключается то единственное *положительное* рѣшеніе вопроса о смыслѣ жизни, которое остается принять или отвергнуть. *Иного быть не можетъ*. Одно изъ двухъ, — или нераздѣльное и несліянное сочетаніе Бога и міра совершается и совершится, или міровой процессъ въ его цѣломъ безсмысленъ. Или христіанское религіозное рѣшеніе вопроса о цѣнности жизни, или простой отказъ отъ вѣры въ эту цѣнность и вмѣстѣ съ тѣмъ — отреченіе отъ всякой религіи. Вопросъ можетъ итти не о выборѣ между религіями, а лишь о выборѣ между христіанствомъ и полной безрелигіозностью. Единственная и безусловная цѣнность христіанскаго рѣшенія выясняется изъ разсмотрѣнія основного начала христіанской вѣры.

Христіанская вѣра есть прежде всего вѣра во Христа — совершеннаго Бога и въ то же время — совершеннаго человѣка. Не самый фактъ боговоплощенія представляетъ тутъ особенность христіанства, его отличіе отъ другихъ религій, — и не явленіе Божества въ человѣческомъ образѣ, — *а нераздѣльное и несліянное единство божескаго и человѣческаго.* Божество воплощенное и Божество, являющееся въ человѣческомъ образѣ извѣстно и многимъ другимъ религіямъ. Но христіанство — единственная изъ этихъ религій, въ которой ни Божеское не поглощаетъ человѣческаго, ни человѣческое — Божескаго, а *то и другое естество, не превращаясь въ другое, пребываетъ во всей своей полнотѣ и цѣлости въ соединеніи.* Чело-

вѣкъ, соединяясь съ Богомъ, тутъ не растворяется въ Немъ, а, наоборотъ, возстановляетъ нарушенную страданіемъ и смертью цѣлость своего существа, достигая полноты и совершенства своей человѣческой жизни. Итакъ, вѣнецъ творенія — совершенный человѣкъ — вмѣщаетъ въ себѣ полноту Божескаго, становится *Богочеловѣкомъ;* въ этомъ и заключается разрѣшеніе основного вопроса жизни, — единственно возможный выходъ изъ порочнаго круга, въ которомъ вращается міръ.

Мы видѣли, что порочный кругъ есть выраженіе жизни, не достигающей цѣли, а потому вѣчно возвращающейся *къ одной и той же исходной точкѣ.* Но если полнота божественной жизни дѣйствительно и притомъ навѣки соединилась съ человѣкомъ, то тѣмъ самымъ прорванъ этотъ магическій кругъ безцѣльной и безсмысленной жизни. Въ мірѣ *есть цѣль,* которая достигается, *цѣль безусловная;* ибо возможно ли мечтать о какомъ-либо высшемъ благѣ и высшей правдѣ, чѣмъ сочетаніе твари съ полнотой божественной жизни! Въ лицѣ перворожденнаго всей твари — человѣка, вступаетъ въ соединеніе съ Богомъ вся тварь земная: черезъ Богочеловѣчество благодать сообщается и низшимъ ступенямъ творенія; черезъ него весь міръ долженъ быть обóженъ. Если такъ, то міровой процессъ уже не есть дурная безконечность: въ немъ есть *конецъ,* который достигается, — полнота прекрасной и вѣчной жизни; наблюдаемая нами міровая жизнь уже не есть безсмысленное круженіе, а движеніе къ безусловному смыслу, сочетаніе и скрещеніе двухъ направленій — *впередъ* и *вверхъ.* Разъ сочетались въ мірѣ два начала — Богъ сталъ человѣкомъ и понесъ его крестную муку, а человѣкъ сталъ сыномъ Божьимъ, — тѣмъ самымъ весь міръ осѣненъ животворящимъ крестомъ, оба жизненные пути его наполнились смысломъ, — и путь горизонтальный, въ предѣлахъ земного плана, и путь вертикальный — подъемъ въ высшій планъ. Покуда между Богомъ и міромъ существуетъ пропасть, оба пути человѣку заказаны, оба обречены на неудачу: ибо, доколѣ нѣтъ соединенія съ Началомъ жизни безусловной, всякій жизненный путь *въ обоихъ направленіяхъ* приводитъ къ смерти. Но разъ Богъ сошелъ на землю, понесъ на себѣ ея страданія и немощь, Онъ тѣмъ самымъ становится вездѣсущимъ міровымъ центромъ. Онъ и надо мною, и впереди меня: я найду Его и въ духовномъ подъемѣ — *надъ* землею, и въ земномъ Его явленіи и средоточіи. Разъ Богъ есть все во всемъ, — *оба* міровые пути приводятъ къ цѣли, и *оба* тѣмъ самымъ оправданы.

Во Христѣ жизненный кругъ перестаетъ быть порочнымъ кругомъ. Побѣдою на крестѣ *упраздняется дурная безконечность и дурная періодичность смерти.* Въ противоположность Діонису и другимъ богамъ натуралистическихъ религій, періодически умирающимъ и періодически воскресающимъ, *Христосъ единожды умеръ и воскресъ;* въ Немъ упраздненъ самый законъ всеобщаго періодическаго умиранія. Въ Немъ весь міръ отъ человѣка и до низшихъ ступеней творенія долженъ разъ навсегда воскреснуть. Тѣмъ самымъ порочный кругъ всеобщей суеты пресуществляется въ небесный кругъ вѣчнаго покоя. Міръ приходитъ къ своему безусловному концу не въ смыслѣ прекращенія, а въ смыслѣ *достиженія полноты* бытія. И выстрадавшій блаженство, развѣнчанный царь-человѣкъ вновь возстанавливается въ своемъ царственномъ достоинствѣ.

Отсюда видно, почему именно явленіе Христа на землѣ представляетъ собою исчерпывающій, *полный* отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ и на искушенія безсмыслицы. *Страданіе* и *смерть*, — вотъ въ чемъ наиболѣе очевидныя доказательства царствующей въ мірѣ безсмыслицы; всеобщее взаимное причиненіе смерти, какъ необходимый законъ самой жизни на землѣ, — вотъ въ чемъ очевидное доказательство *неправды* этой жизни. Порочный кругъ этой жизни есть именно кругъ страданія, смерти и неправды. Въ чемъ же должно заключаться то явленіе смысла и правды, которымъ опровергается и обращается въ ничто эта очевидность противоположнаго? Въ чемъ должна заключаться эта высшая побѣда, которая открываетъ намъ искомую нами достовѣрность смысла?

Вольная страсть Богочеловѣка и воскресеніе, какъ ея послѣдствіе, — вотъ то единственное въ мірѣ откровеніе мірового смысла, которымъ этотъ смыслъ можетъ быть удостовѣренъ. — Роковое отдѣленіе міра отъ Бога, — вотъ въ чемъ основная неправда его существованія; эта неправда выражается въ присущемъ каждой твари эгоизмѣ, въ стремленіи поставить *свою жизнь и свою волю* какъ высшее и безусловное. Иначе говоря, основное проявленіе *неправды* въ мірѣ есть его практическое безбожіе; но въ этомъ же заключается и первоисточникъ смерти: тварь, оторванная отъ первоисточника жизни, тѣмъ самымъ обречена на дурную безконечность взаимнаго истребленія и смерти. Всѣ эти *отрицательныя* черты безсмыслицы и неправды сводятся такъ или иначе къ отрицанію *положительнаго* содержанія смысла и

правды, и тѣмъ самымъ косвенно обнаруживаютъ это содержаніе.

Первое, въ чемъ должно обнаружиться возсоединеніе твари съ Богомъ и, соотвѣтственно съ этимъ, — осуществленіе безусловнаго смысла и правды въ мірѣ, это — полное внутреннее преодолѣніе тварнаго эгоизма, отказъ твари отъ *собственной воли* и полная, беззавѣтная ея отдача себя Богу. Это — рѣшимость — *не имѣть собственной жизни*, а жить исключительно жизнью Божественной, — *стать сосудомъ Божества.* Иными словами, первымъ обнаруженіемъ совершеннаго соединеніе Бога и твари должна быть *совершенная жертва.* Но совершенная жертва есть именно высшее, *предѣльное* выраженіе земного подвига Христа. Именно этимъ подвигомъ Его человѣческое естество обнаружило полноту и совершенство своего соединенія съ Богомъ. Именно въ этомъ *послушаніи до конца* Христосъ заявилъ Себя не просто человѣкомъ, а Богочеловѣкомъ; и именно черезъ это самоотреченіе Онъ сталъ проводникомъ вѣчной божественной жизни въ міръ.

Совершенная жертва не есть только нравственный подвигъ, это — полный переворотъ въ цѣломъ жизненномъ строѣ, основанномъ на самоутвержденіи тварнаго эгоизма и потому самому — начало цѣлаго космическаго переворота. Два міра, два противоположныхъ жизненныхъ строя столкнулись на Голгоѳѣ — проповѣдь самоотреченія и отдачи себя Богу, съ одной стороны, а съ другой стороны — вызванный ею подъемъ всѣхъ силъ зла, всей накопившейся въ мірѣ ненависти. Крикъ — «смерть ему» — выражаетъ собою тутъ не голосъ разъяренной толпы, а все жизненное устремленіе оторваннаго отъ Бога міра, который хочетъ жить самъ по себѣ, *для* себя, въ самомъ себѣ полагаетъ свою высшую цѣль. — Стало-быть, страданіе и смерть Богочеловѣка тутъ — логическое послѣдствіе явленнаго Имъ начала совершенной любви къ Богу; это — именно то, къ чему роковымъ образомъ должно привести *послушаніе до конца.*

Ясно, что именно эта смерть есть обнаруженіе высшей, безусловной правды, которой Христосъ добровольно принесъ себя въ жертву. Ясно также и то, почему именно *такая* смерть должна стать началомъ полной побѣды надъ смертью.

Вѣдь, если Богъ есть жизнь, то смерть, царящая въ этомъ мірѣ, возможна лишь какъ послѣдствіе отчужденія міра отъ Бога. Умираетъ все то, что оторвано отъ Бога, все то, что ищетъ отдѣльно отъ него жизни. Но «совершенная жертва» возстановляетъ полное единство между Богомъ и тварью; и

тварь, вернувшаяся къ источнику жизни, тѣмъ самымъ оживаетъ. Добровольная смерть Богочеловѣка именно и означаетъ возстановленіе связи человѣка съ вѣчной жизнью, возвращеніе человѣческаго естества къ той жизни, которая не умираетъ. Но эта божественная жизнь есть *полнота*, а полнота не мирится со смертью. Не какая-либо часть человѣческаго существа должна ожить въ этой полнотѣ, а *весь человѣкъ — и духъ, и тѣло.* Вотъ почему необходимымъ послѣдствіемъ этой смерти является воскресеніе Христа, поправшаго смертью смерть. Жизнь Богочеловѣка, Его страданіе, смерть и воскресеніе, — все тутъ связано неразрывной логической цѣпью. Это и есть логика мірового смысла. Если Богъ есть жизнь, то Онъ долженъ открыться въ мірѣ, какъ любовь, все наполняющая жизнью. Иначе эта любовь явиться въ мірѣ не можетъ. — Такъ въ явленіи Христа мы узнаемъ міровой смыслъ по тѣмъ его признакамъ, которые нѣкоторымъ образомъ уже до Его явленія открываются добросовѣстному исканію человѣческаго сердца и суду человѣческой совѣсти. Въ Немъ мы находимъ явленіе искомой нами жизненной полноты и правду всеединства.

V. ГОРИЗОНТАЛЬНАЯ ЛИНІЯ ЖИЗНИ И ЕЯ ОПРАВДАНІЕ

Въ этой правдѣ объединяются и связуются оба жизненные пути — и горизонтальная, и вертикальная линіи жизни. И въ этомъ объединеніи обѣихъ линій — самая суть христіанства.

Думать, что его содержаніе исчерпывается проповѣдью смысла *запредѣльнаго міру*, — значитъ не понимать самой важной его особенности — полнаго преодолѣнія въ немъ самой противоположности запредѣльнаго и посюсторонняго. Благая вѣсть «Слова воплощеннаго» означаетъ, что самое дальнее стало близкимъ, всемірный смыслъ до дна озарилъ всю земную жизнь. И, сообразно съ этимъ, въ христіанствѣ центръ тяжести — не скорбь міра, покинутаго Богомъ, а именно та радость, въ которую превращается эта крестная мука, — радость воскресенія. Радость возвращается самымъ разнообразнымъ жизненнымъ кругамъ, всѣмъ сферамъ мірового бытія отъ низшей и до высшей. И въ этой радости обѣ линіи — горизонтальная и вертикальная — сочетаются въ одно живое, нераздѣльное цѣлое, въ одинъ животворящій крестъ, такъ что въ поступательномъ движеніи жизни, въ утвержденіи ея здѣш-

няго, земного плана чувствуется подъемъ въ иной, высшій планъ; а подъемъ въ иной, верхній планъ ощущается какъ реальное, дѣйствительное событіе, именно оттого, что туда поднимается здѣшнее, земное: этимъ подъемомъ преодолѣвается непроходимая грань между различными планами — горнымъ и земнымъ.

Во-первыхъ, только черезъ подъемъ въ царство вѣчнаго смысла мы можемъ удостовѣрить реальность того низшаго міра, который кружится подъ нами, только черезъ этотъ вѣчный смыслъ и въ отношеніи къ нему мы можемъ утверждать что-либо существующимъ. Во времени происходитъ непрерывное теченіе, т. е. непрерывный переходъ отъ небытія къ бытію и обратно. Дурная безконечность всеобщаго умиранія выражается въ самой формѣ этого преходящаго существованія — *во времени*, которое представляетъ собою и форму всеобщаго рожденія, и форму всеобщаго умиранія; рожденіе здѣсь непосредственно переходитъ въ уничтоженіе, вслѣдствіе чего Платонъ и сказалъ о временной дѣйствительности, что она вѣчно нарождается и погибаетъ, подлинно же никогда не существуетъ. Уже давно замѣчено, что у этой дѣйствительности нѣтъ настоящаго: ибо, едва мы успѣли назвать это настоящее, какъ оно уже стало прошедшимъ, кануло въ *небытіе*. Утверждать эту дѣйствительность, какъ существующую, можно лишь черезъ подъемъ надъ временемъ, т. е. лишь поскольку мы связываемъ въ сужденіи прошедшее, настоящее и будущее. Когда мы говоримъ — «лѣсъ шумитъ», «рѣка играетъ», «огонь горитъ», мы утверждаемъ какое-то длящееся во времени существованіе и длящійся процессъ. Но говорить о «длящемся» мы можемъ лишь постольку, поскольку мысль наша связываетъ въ одну цѣлую серію моментовъ прошедшихъ и будущихъ, уже исчезнувшихъ или еще не наступившихъ, т. е. поскольку мы утверждаемъ реальность какъ прошедшаго, такъ и будущаго. Если мы будемъ утверждать только реальность настоящаго, то никакого «шума лѣса» у насъ не получится, ибо этотъ шумъ слагается не изъ одного мига, а изъ безчисленныхъ моментовъ прошлаго, сохраненныхъ памятью, и изъ столь же безчисленныхъ моментовъ будущаго, предвосхищенныхъ мыслью: утверждать шумъ лѣсной, какъ не законченный въ настоящемъ, а какъ *продолжающійся*, я могу не иначе, какъ продолжая его въ воображеніи и въ мысли.

Что же пребываетъ въ этомъ временномъ процессѣ, гдѣ каждый моментъ есть уничтоженіе? Я уже сказалъ: пребы-

ваетъ неизмѣнный смыслъ временнаго: пребываетъ нѣкоторое содержаніе сознанія, которое временемъ не уносится и временемъ не измѣняется, пребываетъ вѣчная истина объ измѣнчивомъ. И только черезъ подъемъ къ этой вѣчной истинѣ, къ этому вѣчному смыслу я могу сказать, что лѣсъ шумитъ, что рѣка играетъ, что въ этомъ вѣчномъ горѣніи и теченіи вообще нѣчто пребываетъ и нѣчто есть.

И только черезъ тотъ же подъемъ къ вѣчному смыслу я могу найти подлинный *конецъ* этой текущей дѣйствительности, удостовѣриться въ томъ, *для чего* она есть, побѣдить скорбь этого вѣчнаго умиранія міра и обрѣсти радость его вѣчной реальности.

Въ христіанскомъ рѣшеніи вопроса о смыслѣ жизни эта радость сообщается самымъ разнообразнымъ жизненнымъ кругамъ, ибо здѣсь удостовѣряется не только ихъ реальность, но и ихъ безусловная цѣль и цѣнность. Весь матеріальный процессъ одухотворяется въ мысли о концѣ, къ которому онъ направленъ. Движеніе земли вокругъ солнца тутъ утрачиваетъ характеръ безсмысленнаго вращенія, ибо оно готовитъ тотъ общій подъемъ жизни, который завершается просвѣтленіемъ въ духѣ подлинной соляризаціи твари. И не напрасно горятъ въ небѣ безчисленные огни, освѣщающіе вселенную. — Они горятъ о подлинномъ возгораніи жизни, которая вокругъ нихъ носится и ими согрѣвается. А жизнь каждой былинки въ полѣ, каждой птицы въ лѣсу, какъ и каждаго человѣка, — устремляется все къ тому же концу, который составляетъ вѣчное Слово всего мірового процесса, къ тому совершенному соединенію твари съ Богомъ, начало коего уже совершилось въ Богочеловѣкѣ.

Торжество жизни и побѣда надъ смертью, совершившаяся во Христѣ, есть только начало того всеобщаго воскресенія, въ которомъ призванъ участвовать не только человѣкъ, но и низшая тварь. Тутъ мы имѣемъ опять-таки необходимое завершеніе логики всемірнаго смысла. Если Богъ есть подлинный конецъ *всего* существующаго, Онъ долженъ стать всѣмъ во всемъ. Если Богъ есть любовь, то ничто не должно быть исключено изъ любви, не должно быть нелюбимой твари. Не должно быть ничего внѣбожественнаго въ мірѣ: божественная жизнь должна все собою наполнить. И въ ней все должно ожить — и человѣкъ, и вся земная природа. Человѣкъ тутъ является лишь посредникомъ, проводникомъ, черезъ котораго проникаетъ въ міръ та сила, которая воскрешаетъ все. Такъ и учитъ христіанство, и мы опять-таки узна-

емъ въ этомъ ученіи откровеніе всемірнаго смысла по той *полнотѣ удовлетворенія,* какое получаетъ въ немъ весь міръ, всякое дыханіе.

Говоря словами апостола Павла, *тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божьихъ: потому что тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее, въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнія во свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится до нынѣ.* (Римл. VIII, 19-22).

Это и есть единственно возможный выходъ изъ порочнаго круга, и вмѣстѣ съ тѣмъ — оправданіе всего долгаго, многотруднаго пути міровой эволюціи. Вся эта эволюція, весь этотъ подъемъ отъ мертваго вещества къ растенію, отъ растенія къ животному, отъ животнаго къ человѣку — процессъ мучительный; онъ кажется намъ безконечной серіей страданій и смертей, которая заканчивается «рабствомъ тлѣнія» — возвращеніемъ въ землю. И вотъ, въ томъ Евангеліи, которое Христосъ велѣлъ проповѣдывать «всей твари», — всякое дыханіе находитъ для себя освобождающее слово. Эволюція представляется намъ «пустою» лишь до тѣхъ поръ, пока мы не видимъ ея высшей, предѣльной вершины. Но когда открывается эта вершина, кошмаръ всеобщей суеты разомъ улетучивается; явленіе прославленнаго Христа прорѣзываетъ небеса отъ края до края какъ молнія, и весь міръ наполняется радостью свѣтлаго Христова воскресенія, а въ немъ и воскресенія всей твари: *думаю,* — говоритъ апостолъ, — *что нынѣшнія временныя страданія ничего не стоятъ въ сравненіи съ той славою, которая откроется въ насъ.* (Римл. VIII, 18).

Тутъ мы имѣемъ *единственное* въ мірѣ откровеніе всемірнаго смысла. Жалостливое отношеніе къ живой твари есть и въ религіяхъ востока, въ браманизмѣ и буддизмѣ, но тамъ это состраданіе и жалость обусловлены признаніемъ тщеты всего жизненнаго стремленія какъ таковаго. Эта «жалость» чужда надежды; она не несетъ съ собою никакаго обѣтованія и радости для низшей твари. Христіанство любитъ эту тварь иною любовью: оно вѣритъ въ ея безусловную цѣнность и открываетъ ей въ человѣкѣ и черезъ человѣка *сонаслѣдіе вѣчной жизни.*

Разъ нѣтъ того плана бытія, который былъ бы въ самомъ существѣ своемъ потустороннимъ всемірному смыслу, откровеніе этого смысла должно являться и въ мірѣ духовномъ, и въ

мірѣ тѣлесномъ. Выраженіемъ этого откровенія является не отрѣшеніе духа отъ тѣла, а, наоборотъ, — возстановленіе нерасторжимой, вѣчной связи міра духовнаго и міра тѣлеснаго. Вотъ почему будущій вѣкъ представляется христіанству какъ всеобщее возстановленіе тѣлесной жизни, какъ грядущее воскресеніе не только человѣка, но и всей природы.

Если есть всемірный смыслъ, то весь міръ долженъ объединиться во единый храмъ Божій, вся тварь должна собраться вокругъ благовѣстителя этого смысла — человѣка. Мы находимъ именно такое пониманіе космическаго значенія твари въ безчисленныхъ христіанскихъ памятникахъ, особенно восточныхъ, — въ житіяхъ святыхъ и въ иконописныхъ изображеніяхъ. Кто не знаетъ поэтическаго разсказа о медвѣдѣ, приходившемъ къ святому Сергію; разсказъ этотъ повторяется почти буквально въ житіи преподобнаго Серафима; повѣсть объ общеніи со звѣрями лѣсными и со звѣрями пустыни составляетъ общую, типическую черту множества православныхъ житій — русскихъ и восточныхъ. И самый смыслъ этого общенія — вездѣ одинаковъ. Въ житіи Исаака Сирина говорится, что звѣри, приходившіе къ святому, обоняли ту «воню», которая исходила отъ Адама до грѣхопаденія; а біографъ св. Сергія, его ученикъ Епифаній, говоря о послушномъ отношеніи звѣрей къ святому, замѣчаетъ: «И «пусть никто этому не удивляется, зная навѣрное, что, когда «въ какомъ человѣкѣ живетъ Богъ и почиваетъ Духъ Святый, то все ему покорно, какъ и сначала первозданному Ада«му, до преступленія заповѣди Божіей, когда онъ также «жилъ одинъ въ пустынѣ, все было покорно».

Эта же мысль о старомъ райскомъ отношеніи человѣка къ твари, которое частично возстановляется въ жизни святыхъ, и должно во всей полнотѣ своей возстановиться въ грядущей новой землѣ, — находитъ себѣ яркое выраженіе въ русской иконописи. Тамъ изображается нерѣдко храмъ, объединяющій вокругъ себя всю тварь поднебесную. Въ иконахъ «О тебѣ радуется, благодатная, всякая тварь» мы находимъ Богородицу на фонѣ храма, а вокругъ храма — «ангельскій соборъ», «человѣческій родъ», райскую растительность, а въ иныхъ иконахъ — звѣрей и птицъ, словомъ, — какъ бы *соборъ всей твари* вокругъ Матери Божіей, какъ любящаго сердца вселенной; въ иконахъ «Всякое дыханіе да хвалитъ Господа» мы видимъ опять-таки вселенную — родъ человѣческій, ангеловъ, звѣрей, птицъ, райскую растительность и свѣтила небесныя, а въ центрѣ — Христа, окруженнаго небесными

сферами[1]. Это и есть тотъ грядущій космосъ, собранный во Христѣ, міръ, согрѣтый материнскою любовью св. Дѣвы и воскресшій въ Богѣ, который въ христіанствѣ противополагается нынѣ царствующему на землѣ хаосу.

Въ этомъ грядущемъ космосѣ самое вещество становится прозрачною оболочкою духовнаго смысла. Односторонній спиритуализмъ, презирающій матерію, отбрасывающій ее какъ что-то безсмысленное и презрѣнное, по существу чуждъ этому міропониманію, для котораго нѣтъ твари, въ существѣ своемъ презрѣнной и безсмысленной. Мысль о всеобщемъ, тѣлесномъ воскресеніи заключаетъ въ себѣ полную *реабилитацію матеріи:* вещество тутъ не упраздняется, а одухотворяется, просвѣтляется, становится тѣмъ «тѣломъ духовнымъ», о которомъ говоритъ апостолъ, и, преображенное благодатью, вводится въ окруженіе божественной славы.

Откровеніе этой грядущей, преображенной тѣлесности воспринимается христіанствомъ въ яркомъ образѣ Преображенія Христова. «И преобразился передъ ними; и просіяло лице Его, какъ солнце, одежды же Его сдѣлались бѣлыми какъ свѣтъ». (Матѳ. XVII, 2). Въ этомъ образѣ мы имѣемъ изображеніе грядущаго Боговоплощенія, стало-быть, не только духа, но и тѣла, ставшаго какъ бы ризою Божества. Никакого другого тѣла, кромѣ одухотвореннаго, живого, въ грядущемъ космосѣ быть не должно: для *мертваго вещества* въ немъ нѣтъ мѣста, ибо въ Богѣ все живетъ. Въ особенности въ христіанствѣ восточномъ это откровеніе «Фаворскаго свѣта», коимъ озаряется вся «новая тварь», является существеннымъ элементомъ всего жизнечувствія. Въ православныхъ «житіяхъ» мы часто читаемъ объ этомъ явленіи молніевиднаго *солнечнаго* лика святыхъ въ минуты ихъ величайшаго духовнаго подъема и прославленія. Въ Апокалипсисѣ говорится о видѣніи «жены, облеченной въ солнце».

Все это — рядъ намековъ на то грядущее преображеніе вещества, которое сдѣлаетъ весь міръ тѣлесный воплощеніемъ вѣчнаго духовнаго смысла. Здѣсь, на землѣ, не таково отношеніе духа къ тѣлу вообще и къ солнечному свѣту въ частности. Это отношеніе — только внѣшнее. Земля вращается вокругъ солнца, растенія къ нему тянутся, звѣри и птицы о немъ радуются, — но *изнутри* вся эта жизнь не проникается

[1] См. мою брошюру «Умозрѣніе въ краскахъ». (Москва, 1915 изд. И Д. Сытина, стр. 29).

солнцемъ и остается ему чуждой. Съ своей стороны и солнце не проникается жизнью духовной. Оно — только физически, а не метафизически, *не духовный* центръ земной твари. Оттого оно — лишь мнимый «источникъ жизни» для твари, которая о немъ радуется; и этой радости наступаетъ скорый, неумолимый конецъ.

Въ грядущемъ царствѣ смысла не будетъ такъ: не даромъ пророческое предвидѣніе видитъ тамъ людей, облеченныхъ въ солнце и звѣзды. Жизнь нашей планеты и населяющихъ ее существъ не будетъ до конца только вращеніемъ *вокругъ солнца*. Въ солнце когда-нибудь облечется подлинный источникъ жизни. Тогда отношеніе къ солнцу изъ внѣшняго станетъ внутреннимъ, — жизнь сама станетъ насквозь солнечной, какъ ризы Христа на Фаворѣ; и этимъ оправдывается вся радость о солнцѣ, наполняющая поля и лѣса. Оправданъ и подъемъ жаворонка, и многообразная симфонія птичьихъ голосовъ, и свѣтовая гамма человѣческой поэзіи. Оправданы безконечно яркія краски жизни, — и радостныя, потому что онѣ предвосхищаютъ краски новой земли, и скорбныя, потому что онѣ готовятъ насъ къ этой радости. Оправдана и всеобщая радость о свѣтѣ, ибо она — дѣйствительный предвѣстникъ грядущаго *всеобщаго* воскресенія и преображенія.

VI. ВЕРТИКАЛЬНАЯ ЛИНІЯ ЖИЗНИ И ЕЯ ОПРАВДАНІЕ

Оправданіе горизонтальной линіи жизни заключается въ мысли о грядущей *новой землѣ*, полной абсолютнаго, *духовнаго* содержанія и смысла; эта плоскостная, *здѣшняя* жизнь оправдывается лишь постольку, поскольку она *поднимается* въ другой планъ и въ немъ преображается. Значитъ, тутъ горизонтальная линія оправдывается не сама по себѣ въ своей отдѣльности взятая, а *въ сочетаніи съ линіей вертикальной.* Только въ объединеніи и скрещеніи обѣихъ линій можетъ быть найдено оправданіе какъ той, такъ и другой. Это подтверждается и всѣми данными нашего опыта о *вертикальномъ* жизненномъ пути.

Чѣмъ объясняется роковая неудача духовнаго подъема религій Индіи?.. Почему та запредѣльная высь, въ которую здѣсь поднимается духъ, оказывается, въ концѣ-концовъ, пустынною и мертвою? Оттого, что *дѣйствительнаго* подъ-

ема *земли* къ небу при этомъ не происходитъ. Духъ человѣческій, какъ сказано, тутъ не поднимаетъ землю ввысь, ибо онъ ее просто-напросто отрицаетъ; отдѣляясь отъ земли, онъ ничего не беретъ оттуда, ни образовъ, ни красокъ, ни какихъ-либо формъ, могущихъ вмѣстить потустороннее. Образы, краски, формы — все это — презрѣнное, призрачное, суетное, все это, — различныя проявленія «майи» — того «навожденія», отъ котораго нужно отрѣшиться. Къ «навожденію» принадлежитъ вся наша индивидуальная жизнь, все то, что мы называемъ жизнью. Не удивительно, что, взлетая надъ этимъ навожденіемъ, человѣкъ поднимается не въ царство живого смысла, а въ пустынную мертвую область чистаго отвлеченія.

Иное мы видимъ въ христіанствѣ. Тамъ жизнью, страстью и воскресеніемъ Христа *снято проклятіе съ земли*. Вся она отъ низшихъ и до высшихъ ступеней участвуетъ въ томъ восхожденіи жизни, которая устремляется къ небесамъ. Она предвосхищаетъ въ своемъ стремленіи тотъ горній міръ, котораго она ищетъ, а по тому самому она полна отраженій и образовъ потусторонняго. Говоря словами Платона, въ ней, какъ въ водахъ, то мутныхъ, то зеркальныхъ, отражается *идея,* предвѣчный Божій замыселъ о твореніи. И эти образы не отягощаютъ душу, не задерживаютъ ея полета къ мірамъ инымъ, ибо и въ нихъ чувствуется легкость духа. Въ нихъ земныя краски и земныя формы становятся частью символами, частью прямыми изображеніями того потусторонняго, которое и въ самомъ дѣлѣ нисходитъ на землю. Индійское небо пусто; а то небо, которое открывается христіанину, полно яркихъ красочныхъ видѣній. — И это не удивительно. — Разъ высшее, *Божественное* воплотилось на землѣ, тѣмъ самымъ освящены земные образы и краски, оправдана матерія; и съ нашихъ человѣческихъ попытокъ *вообразить* потустороннее снято подозрѣніе въ кощунствѣ.

Чѣмъ ярче эти образы, тѣмъ достовѣрнѣе, тѣмъ дѣйствительнѣе тотъ духовный подъемъ, который въ нихъ чувствуется. Кто дѣйствительно всей душой своей взлетаетъ на небо, тотъ его *видитъ*. Въ этомъ — оправданіе иконописи. Если самое великое, святое воплощается, — оно можетъ быть изображено. И эти изображенія служатъ воистину свидѣтельствами подъема, *достигнутаго, осуществленнаго.*

Одно изъ самыхъ яркихъ изображеній христіанскаго пониманія потусторонняго, есть православная, въ особенности русская иконопись . Что же мы въ ней видимъ? И солнце, и звѣзды, и небесную синеву, и ночной мракъ, и полуденное

сіяніе, и пурпуръ зари, и зарево ночного пожара, — все это переносится иконописью въ созерцаніе того міра, во всемъ этомъ она видитъ образы запредѣльнаго. Какъ я показалъ въ другомъ мѣстѣ, тѣ краски, которыми здѣсь изображается потустороннее, — «всегда *небесныя краски* въ двоякомъ, т. е. въ простомъ и вмѣстѣ *символическомъ* значеніи этого слова. То — *краски здѣшняго, видимаго неба, получившія условное, символическое значеніе знаменій неба потусторонняго.* Великіе художники нашей древней иконописи такъ же, какъ родоначальники этой символики, иконописцы греческіе, были, безъ сомнѣнія, тонкими и глубокими *наблюдателями неба* въ обоихъ значеніяхъ слова. Одно изъ нихъ — *небо здѣшнее,* открывалось ихъ тѣлеснымъ очамъ; другое — *потустороннее* они созерцали очами умными. Оно жило въ ихъ внутреннемъ религіозномъ переживаніи. И ихъ художественное творчество связывало то и другое. Потустороннее небо для нихъ окрашивалось многоцвѣтной радугой посюстороннихъ, радужныхъ тоновъ. И въ этомъ окрашиваніи не было ничего случайнаго, произвольнаго»[1].

Кто же правъ въ данномъ случаѣ — иконописцы съ ихъ вѣрою въ возможность видѣть, осязать и воображать духовное и божественное въ его воплощеніи, или же та иконоборствующая, протестантская религіозность, для которой этотъ иконописный походъ къ божественнымъ тайнамъ — грубый и кощунственный матеріализмъ? Ясно, что съ точки зрѣнія вѣры въ Слово воплощенное долженъ быть оправданъ иконописецъ, а не иконоборецъ, ибо иконопись именно и есть утвержденіе Боговоплощенія. — Ясно также и другое. Именно благодаря этой вѣрѣ въ воплотимость божественныхъ тайнъ, въ возможность ихъ видѣть и воображать, — духовный подъемъ въ потустороннее становится совершенно *реальнымъ, дѣйствительнымъ.* Чтобы этотъ подъемъ былъ *жизненнымъ,* нужно, чтобы человѣкъ поднимался не одной только мыслью, а *всей душой* — сердцемъ, *чувствомъ, воображеніемъ. Но какую же опору* для воображенія и чувства можетъ дать безкрасочный безвидный міръ чистаго отвлеченія? Какою любовью можетъ зажигать сердца нирвана или то «единое безъ другого» браманизма, гдѣ самое человѣческое сердце, какъ и все конкретное, индивидуальное, должно уничтожиться, испариться въ ничто! — Такой подъ-

---

[1] «Два міра въ древне-русской иконописи». (Москва 1916, книгоизд. «Путь», стр. 9—10).

емъ приводитъ къ смерти. Напротивъ, христіанскій подъемъ въ небеса приводитъ *къ жизни*, потому что то небо, куда онъ направляется, полно образовъ, къ которымъ сердце пламенѣетъ. Не даромъ христіанство учитъ, что Христосъ вывелъ человѣческія души изъ ада и отворилъ имъ небо: это небо было бы недоступно человѣку, если бы онъ не обрѣталъ тамъ вознесшагося на небо Богочеловѣка, а въ Его окруженіи — воскресшія души и воскресшую земную природу.

Такъ самая реальность, жизненность духовнаго подъема въ христіанствѣ обусловливается этими конкретными, живыми образами потусторонняго, къ которымъ человѣкъ прилѣпляется сердцемъ. *Образы эти взяты съ земли на небо;* но вопреки иконоборчеству всѣхъ вѣковъ, это — не кощунство, а то подлинное изображеніе святыни, въ которомъ вертикальная линія жизни находитъ свое оправданіе и утвержденіе. Именно тотъ фактъ, что эти образы *взяты съ земли*, доказываетъ, что присущее человѣку стремленіе ввысь достигаетъ своей цѣли. — *Вознесеніе Христа* — первенца и родоначальника всего человѣчества, — вотъ яркое олицетвореніе надежды всѣхъ человѣческихъ душъ и оправданіе всего ихъ духовнаго полета.

Мы убѣждаемся здѣсь еще разъ, что ни одна изъ двухъ линій жизни не можетъ быть оправдана въ своей отдѣльности, и что только въ скрещеніи той и другой можетъ быть найдено оправданіе жизни въ ея цѣломъ. Торжество всеединаго смысла надъ безсмыслицей можетъ обнаружиться не иначе, какъ черезъ полное упраздненіе грани между потустороннимъ и посюстороннимъ.

Это и есть то самое, что совершилось *на крестѣ*. Совершенная жертва и была окончательнымъ упраздненіемъ этой грани. Грань заключалась именно въ томъ, что сердце человѣческое было закрыто для благодати, нисходившей на землю, а сердце человѣка — высшее выраженіе всей земли. Нисходящее движеніе силъ небесныхъ *на землю* находило лишь слабый, далеко недостаточный откликъ во встрѣчномъ, восходящемъ движеніи земли. Земля, плѣненная суетой, коснѣвшая въ тварномъ эгоизмѣ, сама затворялась отъ благодати. Чтобы упразднилась роковая грань, для этого долженъ былъ совершиться прежде всего полный переворотъ въ человѣческой душѣ. Душа должна была отдаться Богу безгранично, беззавѣтно, всей полнотой своей жизни и воли. Когда Сынъ Человѣческій принесъ Богу эту совершенную жер-

тву, — человѣку отворились небеса, — и высшая тайна мірового смысла стала явной на землѣ. Обѣ линіи человѣческой жизни разомъ преисполнились божественной силы.

КРЕСТЪ СТАЛЪ ЖИВОТВОРЯЩИМЪ.

Тутъ — разрѣшеніе всей міровой скорби, — тотъ яркій свѣтъ смысла, коимъ разомъ озаряются безчисленные круги жизни природы и человѣчества. Если въ земномъ открывается божественное, если можетъ быть обо́женъ человѣкъ, а съ нимъ вмѣстѣ и низшія ступени творенія, то не даромъ вертятся безчисленныя колеса мірового механизма; не даромъ совершаются сѣрыя, будничныя дѣла, коими поддерживается существованіе человѣческаго рода! Человѣкъ когда-нибудь выйдетъ изъ этого тяжкаго плѣна! Жизнь не топчется на мѣстѣ, міръ движется впередъ, къ своему предѣлу. — Кругообразныя, *кривыя* линіи мірового движенія выпрямляются въ мысли о томъ великомъ творческомъ дѣлѣ Бога и человѣка, которое заканчивается всеобщимъ воскресеніемъ. И ради этого дѣла стоитъ жить, стоитъ растить будущія поколѣнія, стоитъ даже умереть, потому что оживаетъ только то, что умираетъ.

Если таковъ безусловный конецъ мірового процесса, — самая періодичность міровыхъ круговъ утрачиваетъ свойство *дурной* безконечности. Эта жизнь, которая упорно утверждаетъ себя въ борьбѣ со смертью и періодически возрождается среди міровой разрухи, самою настойчивостью своего повторенія утверждаетъ свою непоколебимую вѣру въ окончательную побѣду. И въ этой своей настойчивости и увѣренности она права. Періодически возвращающіяся *весеннія* побѣды жизни надъ смертью — суть дѣйствительные предвѣстники окончательной побѣды вѣчной весны. Вотъ почему христіанство, столь ярко изобличающее ложь діонисизма, не отвергаетъ той относительной правды, которая въ немъ есть. У насъ также есть свой христіанскій праздникъ весенняго обновленія, — праздниковъ праздникъ и торжество изъ торжествъ.

Христіанство признаетъ и то зерно вѣчной истины, которое есть въ древне-греческой религіозной радости жизни, и ту относительную правду, которая есть въ аскетическихъ подвигахъ и въ сонныхъ мечтаніяхъ Индіи. Ибо во образѣ креста

для него осуществляется синтезъ тѣхъ жизненныхъ направленій, которыя односторонне выразились въ обѣихъ этихъ религіяхъ. Христіанство ведетъ человѣка къ полнотѣ вѣчной радости, но оно не считаетъ возможнымъ прійти туда помимо скорби креста. Чтобы овладѣть землею, нужно найти надъ нею динамическую точку опоры, а для этого нужна безпощадная борьба съ земными страстями, нуженъ духовный подъемъ, который уготовляется и возращается трудами, лишеніями, всею скорбью аскетическихъ подвиговъ.

VII. ОПРАВДАНІЕ СТРАДАНІЯ

Тотъ положительный конецъ жизни, который составляетъ ея смыслъ, есть полнота радости. Но путь, который ведетъ къ этой радости, есть путь величайшей скорьби, — *крестный путь.*

Въ томъ единственно возможномъ рѣшеніи вопроса о смыслѣ жизни, о которомъ мы говоримъ, — именно это — самое парадоксальное. Не даромъ «юродство креста» всегда служило камнемъ преткновенія и соблазна. Зачѣмъ эти нескончаемые ряды невѣроятныхъ мученій? Зачѣмъ эти пытки, которыя всею тяжестью обрушиваются именно на лучшее въ мірѣ? Достоевскій, извѣдавшій всю глубину мукъ сомнѣній, указываетъ, — какъ на самое сильное возраженіе противъ всякой вѣры въ смыслъ жизни — на страданія невинныхъ младенцевъ. Но что значить отрицательная сила этого довода по сравненію со страданіями Богочеловѣка? Въ мірѣ, сотворенномъ Богомъ, высшее, лучшее страдаетъ именно отъ того, что оно — высшее, божественное! Развѣ эта мысль о страждущемъ умирающемъ Богѣ не является сама по себѣ наиболѣе яркимъ, неопровержимымъ доводомъ противъ смысла міра?!

Полный отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть данъ только въ контекстѣ цѣлой теодицеи и цѣлаго міропониманія. Вопросъ о страданіи можетъ быть окончательно рѣшенъ лишь въ связи съ вопросомъ о злѣ; а на вопросъ, какъ возможно зло въ мірѣ, можетъ дать исчерпывающій отвѣтъ лишь ученіе о мірѣ какъ цѣломъ. Поэтому пока нашъ отвѣтъ можетъ быть лишь предварительнымъ и не полнымъ.

Указаніе на единственно возможный отвѣтъ заключается въ словахъ Евангелія — *вы печальны будете, но печаль ваша*

обратится въ радость. Женщина когда рождаетъ, терпитъ скорбь, потому что пришелъ часъ ея; но, когда родитъ младенца, уже не помнитъ скорби отъ радости, потому что родился человѣкъ въ міръ (Іоанн., XVI, 20-21). Съ перваго взгляда, этотъ отвѣтъ Евангелія на вопросъ о смыслѣ страданій можетъ показаться не удовлетворительнымъ. Развѣ простой психологическій фактъ *забвенія* страданія подъ вліяніемъ другого, сильнаго впечатлѣнія радости, можетъ служить достаточнымъ оправданіемъ страданія? Что изъ того, что человѣкъ о немъ забываетъ! Развѣ отъ этого субъективнаго забвенія оно перестанетъ быть *объективнымъ* нарушеніемъ логики всеміpнаго смысла? Страданіе можетъ быть оправдано лишь постольку, поскольку между нимъ и благимъ смысломъ жизни есть не внѣшняя только, а внутренняя связь, т. е. поскольку величайшее страданіе жизни просвѣтляется и озаряется до дна всею полнотою міpового смысла.

Такая связь и въ самомъ дѣлѣ существуетъ: мы познаемъ ее въ минуту величайшаго духовнаго просвѣтленія и восторга. О ней свидѣтельствуютъ тогда изобильныя слезы радости: кто не страдалъ, тому недоступны эти слезы, которыя выражаютъ собою за разъ и полноту переживаемаго блаженства и полноту пережитой муки. Непреложное свидѣтельство всякаго сколько-нибудь глубокаго духовнаго опыта говоритъ намъ, что оба переживанія неотдѣлимы одно отъ другого, такъ что блаженство есть именно чудесное превращеніе страданія.

Объясненіе этого факта можетъ быть дано прежде всего анализомъ страданія какъ жизненнаго явленія. Что такое страданіе? Ощущеніе задержки жизненнаго стремленія, неполноты жизни, и наконецъ, надвигающагося ея уничтоженія — *смерти*. Это и показываетъ прямую, непосредственную связь между страданіемъ и смысломъ, между страданіемъ и блаженствомъ. Міровой смыслъ есть именно *полнота жизни*, наполняющей собою все. Блаженство заключается *въ обладаніи* этой полнотой, а страданіе обусловливается ея отсутствіемъ. Міръ страждетъ именно оттого, что онъ не вмѣщаетъ въ себѣ жизни божественной, оттого что онъ оторванъ отъ самаго источника жизни; поэтому Христосъ, понесшій на крестѣ всю тяжесть мірового страданія, и говоритъ: *Боже мой, Боже мой, почто мя еси оставилъ.*

Слова эти даютъ наиболѣе точную формулу духовному смыслу страданія: чтобы подняться духомъ надъ житейской

суетой къ полнотѣ вѣчнаго смысла и вѣчной жизни, нужно ощутить всѣмъ существомъ весь этотъ ужасъ міра, покинутаго Богомъ, всю глубину скорби распятія. И нужно пріобщиться къ подвигу совершенной жертвы. Въ томъ горѣніи любящаго сердца, которое цѣликомъ отдаетъ себя Богу, должна чувствоваться непремѣнно и глубокая скорбь о злой безсмыслицѣ міра и боль разрыва съ тѣмъ призрачнымъ наполненіемъ жизни, которое приводитъ ее не къ смыслу, а къ нескончаемой суетѣ. Оттого-то въ христіанствѣ скорбь и радость такъ тѣсно между собою связаны. Нѣтъ Свѣтлаго Христова Воскресенія безъ Страстной седьмицы. И изо всѣхъ заблужденій религіознаго исканія одно изъ самыхъ опасныхъ и вмѣстѣ — одно изъ наиболѣе распространенныхъ — то, которое вѣритъ въ возможность достигнуть блаженства *мимо креста*. Противъ него непосредственно направлено предостереженіе Христа на фаворѣ, который говоритъ, что до воскресенія Сыну человѣческому *надлежитъ много пострадать и быть уничижену* (Марк. IX, 12). Слова эти должны быть понимаемы въ непосредственной связи съ только что совершившимся на Фаворѣ событіемъ: они указываютъ, что путь ко всеобщему преображенію лежитъ черезъ величайшее въ мірѣ страданіе. Оно и понятно: тотъ поворотъ человѣческой воли отъ міра къ Богу, безъ коего не можетъ совершиться всеобщій, *космическій* переворотъ преображенія твари, не можетъ быть безболѣзненнымъ.

Одно изъ величайшихъ препятствій, задерживающихъ духовный подъемъ, заключается въ томъ призрачномъ наполненіи жизни, которое даетъ житейское благополучіе. Комфортъ, удобство, сытость и весь обманъ исчезающей, смертной красоты, — вотъ тѣ элементы, изъ которыхъ слагается плѣнительный миражъ, усыпляющій и парализующій силы духовныя. Чѣмъ больше человѣкъ удовлетворенъ здѣшнимъ, тѣмъ меньше онъ ощущаетъ влеченіе къ запредѣльному. Вотъ почему для пробужденія бываютъ нужны тѣ страданія и бѣдствія, которыя разрушаютъ иллюзію достигнутаго смысла. Благополучіе всего чаще приводитъ къ грубому житейскому матеріализму. Наоборотъ, духовный и въ особенности религіозный подъемъ обыкновенно зарождается среди тяжкихъ испытаній. Глубочайшія откровенія мірового смысла связываются съ тѣми величайшими страданіями, которыми пробуждается и закаляется сила духа.

Сознаніе этой связи глубочайшей радости и глубочайшей скорби нашло себѣ изумительное по красотѣ и силѣ выраже-

ніе въ извѣстныхъ древне-русскихъ духовныхъ стихахъ «О книгѣ голубиной».

Изъ-подъ той страны, изъ подъ восточныя
Возставала туча темная, туча грозная.
Да изъ-подъ той тучи грозныя, темныя
Выпадала книга голубиная.
На славную она выпала на Фаворъ-гору,
Ко чудну кресту, къ животворящему,
Ко тому ко камню ко бѣлатырю
Ко честной головѣ ко Адамовой.

Изъ безпросвѣтнаго мрака, окутавшаго распятіе, изъ грозы и бури родилось высшее откровеніе Духа. Лучше нельзя выразить космическаго смысла распятія. Весь міръ полонъ жажды Безусловнаго, одухотворенъ стремленіемъ къ единому безусловному центру. Объ этомъ свидѣтельствуетъ и законъ всемірнаго тяготѣнія тѣлъ и стремленіе всякой твари къ полнотѣ жизни и наше человѣческое исканіе смысла. Но вотъ, міровой путь пройденъ до конца, — вверхъ, внизъ, во всѣ стороны. И въ результатѣ — полное, окончательное крушеніе *всякой* надежды. Міръ оставленъ Богомъ; нѣтъ въ немъ центра, нѣтъ цѣли, нѣтъ смысла. Богъ умеръ на крестѣ: это значитъ, что распалась живая связь вселенной, ибо нѣтъ того, что сообщало единство всему ея стремленію, нѣтъ того, что содѣлывало ее *единымъ космосомъ*. И оттого эта надвинувшаяся на міръ гроза и буря, этотъ вихрь всеобщаго, космическаго разрушенія. Земля сотряслась, камни распались, померкло солнце, потухли разомъ всѣ огни, освѣщавшіе вселенную. И нѣтъ уже ничего на свѣтѣ, кромѣ этой безпросвѣтной тьмы, — ни Бога, ни человѣка, ни міра.

Въ томъ евангельскомъ повѣствованіи о Голгофѣ, коимъ вдохновляется русскій духовный пѣснопѣвецъ, мы имѣемъ нѣчто большее, чѣмъ указаніе на преходящее историческое событіе. Мы видѣли, что самое строеніе жизненнаго пути крестообразно. Голгофа — постоянный, *длящійся* фактъ нашей дѣйствительности, ибо нѣтъ той минуты, когда бы не совершалась эта борьба смысла съ безсмыслицей, когда бы міръ не распиналъ Бога и когда бы Богъ не распинался за міръ. А потому имѣющій очи видѣть всегда разглядитъ въ мірѣ эту безбожную сущность, отрицающую смыслъ и распинающую Бога, а съ нею вмѣстѣ — и всю міровую разруху, — распавшіеся камни, потухшіе огни и адскій вихрь, въ которомъ все кружится и все смѣшивается въ хаосъ.

Продумаемъ до конца эту картину міровой безсмыслицы, представимъ себѣ, что она одна выражаетъ подлинную сущность вселенной. Тогда весь праздникъ свѣта нашего солнечнаго круга разомъ меркнетъ, а съ нимъ вмѣстѣ исчезаютъ и всѣ живыя, радужныя краски. Если нѣтъ смысла въ жизни, если Богъ умеръ и не воскреснетъ, то все въ мірѣ — подделка и обманъ. Фальшиво наше солнце, ибо его свѣтъ и тепло — источникъ призрачной, мнимой жизни; фальшива всякая наша радость и пѣснь; фальшива и любовь, потому что, подъ покровомъ мнимой радости, она увѣковѣчиваетъ дурную и недостойную жизнь; фальшива и самая мысль, увлекающая насъ обманчивымъ подобіемъ смысла. И оттого, что *все фальшиво*, колеблется у насъ и самая почва подъ ногами. Вотъ непреходящій смыслъ евангельскаго разсказа о тьмѣ, окутавшей распятіе, о сотрясеніи земли и о распавшихся камняхъ.

Одно изъ двухъ, — или всемірный распадъ, или всемірный смыслъ, — вотъ о чемъ говоритъ явившаяся въ грозѣ и бурѣ, ниспавшая изъ темной тучи книга голубиная. Есть у насъ точка опоры надъ небесами. Есть неодолимая, чудесная животворящая сила, которая укрощаетъ бурю, вновь собираетъ распавшіяся части въ одно живое тѣло. Есть та *сила* духа, о которой вѣщаетъ книга голубиная; она возвращаетъ міру смыслъ, а съ нимъ вмѣстѣ — утраченный строй и ладъ. И въ радости всеобщаго воскресенія на небѣ вновь возгораются потухшія свѣтила.

Вопрошали цари царя Давида Евсѣевича, что написано въ той книгѣ голубиной:

Отъ чего зачинался бѣлый свѣтъ,
Отъ чего зачиналися зори ясныя,
Отъ чего зачинался младъ-свѣтелъ мѣсяцъ,
Отъ чего зачиналися звѣзды частыя,
Отъ чего зачинался дробенъ дождикъ?

Отвѣчалъ на то премудрый царь Давидъ Евсѣевичъ:

Я скажу вамъ, братцы, не по грамотѣ,
Не по грамотѣ, все по памяти.
Зачинался у насъ бѣлый свѣтъ
Отъ самаго Христа Царя Небеснаго,
Солнце красное — отъ лица Божія,
Зори ясныя — отъ ризъ Божіихъ,
Младъ-свѣтелъ мѣсяцъ — отъ грудей Божіихъ,
Ночи темныя — отъ думъ Божіихъ,
Дробенъ дождикъ — отъ слезъ Его,
Буенъ вѣтеръ — отъ воздоховъ.

Вдуматься въ эту пѣснь народную — значитъ понять, что наивное граничитъ съ геніальнымъ. Ибо тотъ смыслъ міра, который скрытъ отъ премудрыхъ и разумныхъ, здѣсь и въ самомъ дѣлѣ открывается дѣтямъ. Мы сомнѣваемся, ищемъ, мучимся нашимъ незнаніемъ, и вѣчно мечемся между страхомъ и надеждой. А кристально ясный и дѣтски чистый взглядъ книги голубиной доподлинно знаетъ, зачѣмъ свѣтитъ солнце и мѣсяцъ, отчего горятъ на небѣ безчисленныя звѣзды, о чемъ вздыхаетъ вѣтеръ, и о чемъ промышляютъ глубокія, ночныя думы Божіи.

Пѣснь видитъ вѣчное во временномъ и потому самому привноситъ въ созерцаніе временнаго настроеніе «покоя вѣчности». Въ этомъ предвосхищеніи разрѣшительнаго аккорда, уже прозвучавшаго въ вѣчности и имѣющаго прозвучать въ концѣ временъ, заключается разрѣшеніе нашей мучительной тревоги. Наше жизнечувствіе становится вновь радостнымъ. И этой радости никто и ничто у насъ не отниметъ, ни болѣзнь, ни страданіе, ни крушеніе земныхъ надеждъ, ни надвигающіяся бури, ни даже полное разрушеніе всего мірского благополучія и порядка. Ибо тамъ, въ вѣчной нашей родинѣ мы видимъ собранной и воскресшей ту земную хижину нашу, которая здѣсь страдаетъ, распадается, а можетъ быть, и приближается къ гибели. И разъ мы вѣримъ *въ ту* родину, мы никогда ни при какихъ условіяхъ не отчаемся и въ этой. Мы вѣримъ въ просвѣтляющій смыслъ ея страданій. Мы вѣримъ въ ту красоту, которая изъ нихъ родится и заставитъ забыть скорбь этихъ предродовыхъ мукъ.

Какъ бы ни была ужасна и мучительна наблюдаемая нами картина безсмыслицы, будемъ помнить, передъ судомъ вѣчной истины, безсмыслица — *только исчезающая тѣнь смысла*. Будемъ же вѣрить не въ тѣнь, а въ свѣтъ, о которомъ сказано:

И свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, и тьма его не объяла его (Іоанн., I., 5).

ГЛАВА II

ТЕОДИЦЕЯ

I. АНТИНОМІЯ ЕДИНАГО И ДРУГОГО, КАКЪ ОБЩІЙ КОРЕНЬ СОМНѢНІЙ ВЪ СМЫСЛѢ МІРА. — ПРОТИВОРѢЧІЯ ДУАЛИСТИЧЕСКАГО И МОНИСТИЧЕСКАГО МІРОПОНИМАНІЯ

Всякое рѣшеніе вопроса о смыслѣ жизни вызываетъ множество сомнѣній, и горе тому рѣшенію, которое съ ними не считается: ибо во множествѣ случаевъ въ основѣ добросовѣстнаго сомнѣнія есть какая-либо *глубокая истина* — истина, еще не нашедшая соотвѣтственнаго себѣ выраженія сознательной человѣческой мысли и таящаяся гдѣ-то въ подсознательной глубинѣ нашихъ переживаній. Извлечь ее оттуда — значитъ углубить и обогатить мысль: только прислушиваясь къ сомнѣніямъ, продумывая ихъ до конца, мы можемъ достигнуть *полноты* сознанія, полноты проникновенія въ смыслъ жизни. Ибо есть сомнѣнія, которыя коренятся въ глубочайшемъ источникѣ всякаго сознанія — въ интуиціи всеединаго смысла и въ его исканіи.

Всякое исканіе смысла жизни предполагаетъ нѣкоторое предварительное о немъ знаніе, наличность въ сознаніи ищущаго нѣкоторыхъ признаковъ искомаго, по которымъ оно можетъ быть найдено. Именно это предварительное интуитивное знаніе искомаго смысла, дѣлающее возможнымъ наше исканіе, служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и источникомъ нашихъ сомнѣній. Сопоставляя каждое данное рѣшеніе съ этой первоначальной интуиціей, мы видимъ, что въ томъ или другомъ отношеніи оно ей не соотвѣтствуетъ, оно ее не выражаетъ. Тогда то и возникаетъ *сомнѣніе;* и попытка просто-напросто его заглушить, пройти мимо, представляетъ собою тяжкій

грѣхъ мысли, — преступленіе противъ той самой интуиціи смысла, которая составляетъ ея святыню.

Мы видѣли, что интуиція смысла, какъ логическаго, такъ и жизненнаго, есть интуиція *всеединства*, какъ подлинно сущаго и какъ должнаго. Интуиція всеединства представляетъ собою prius всякаго сознанія [1], метафизическое предположеніе всякаго жизненнаго стремленія и вмѣстѣ — основное требованіе нашей совѣсти о Безусловномъ. Всякія рѣшенія нашего вопроса представляютъ собою попытку удовлетворить этимъ требованіямъ; но изъ тѣхъ же требованій проистекаютъ и сомнѣнія, логическія, жизненныя, нравственныя. Эти сомнѣнія бываютъ различныхъ родовъ: или мысль открываетъ въ томъ или другомъ рѣшеніи логическія противорѣчія, т. е. не находитъ въ немъ *логическаго* всеединства; или жизнь не находитъ себѣ удовлетворенія въ данномъ рѣшеніи, потому что ему не достаетъ искомой всѣмъ живущимъ *жизненной полноты;* или же, наконецъ, источникомъ сомнѣній является возмущеніе совѣсти, ищущей *единой, вселенской правды* и не находящей ея въ данномъ рѣшеніи. Всѣ эти источники сомнѣній, очевидно, сводятся къ одному — къ требованію всеединства: ибо и единая истина и жизненная полнота, и единая, всобщая и безусловная правда, — все это — не болѣе и не менѣе, какъ аспекты одной и той же интуиціи всеединства. Понятно поэтому, что рѣшеніе сомнѣній ведетъ къ раскрытію содержанія этой интуиціи, вслѣдствіе чего и самыя сомнѣнія имѣютъ для изслѣдователя великую цѣнность. Мы еще болѣе убѣдимся въ этомъ, когда вникнемъ въ сущность тѣхъ сомнѣній, которыя обыкновенно противопоставляются всякимъ попыткамъ положительнаго рѣшенія и какъ будто доказываютъ ихъ невозможность.

Прежде всего *всѣ* эти попытки, повидимому, страдаютъ безысходнымъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Онѣ сталкиваются съ антиноміей, которую до сихъ поръ не разрѣшило и, какъ будто, не можетъ разрѣшить ни одно міропониманіе. Съ одной стороны, искомый нами смыслъ мысли и смыслъ жизни есть *всеединство;* съ другой стороны самый фактъ нашего исканія доказываетъ, что въ нашей мысли и нашей жизни *нѣтъ этого всеединства, нѣтъ этого смысла, котораго мы ищемъ.* Этотъ фактъ доказываетъ, что данное ищущее, страждущее существо нѣкоторымъ образомъ пре-

[1] Подробное обоснованіе этой мысли см. въ моемъ соч. «Метафизическія предположенія познанія». Москва 1917, книгоизд. «Путь».

бываетъ *внѣ всеединства,* противополагается ему какъ «другое». Но какъ это возможно? Не очевидно ли, что это предположеніе «другого» — рядомъ со всеединымъ и внѣ его есть логическое противорѣчіе! Что это за «всеединое», которое не все въ себѣ объемлетъ и заключаетъ? Что это за Абсолютное, ограниченное извнѣ чѣмъ-то другимъ, не абсолютнымъ?

Это противорѣчіе, заключающееся въ понятіи Абсолютнаго и его другого, есть антиномія изъ антиномій, — тотъ подводный камень, о который доселѣ разбивались всѣ попытки умозрительныхъ рѣшеній нашего вопроса. Современный антиномизмъ видитъ въ этомъ доказательство невозможности какого-либо *логическаго* рѣшенія; онъ полагаетъ, что эту антиномію, какъ и всякую другую, можно только «изжить», а не рѣшить умомъ. Но, помимо другихъ возраженій, которыя можно привести противъ этого мнѣнія[1], его несостоятельность въ данномъ случаѣ доказывается въ особенности однимъ рѣшающимъ доводомъ. «Изжить» антиномію Абсолютнаго и его другого нельзя, потому что это — антимонія — вовсе не только логическая, но и жизненная. Вся жизнь охвачена этимъ противорѣчіемъ, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ ея безконечныхъ страданій и неудачъ: ибо вся жизнь есть *стремленіе къ всеединству,* т. е. въ одно и то же время и утвержденіе всеединства и совершенно реальное, мучительное ощущеніе его отсутствія. Всеединство есть абсолютная *полнота бытія;* но въ полнотѣ не можетъ быть никакой перемѣны, стремленія и достиженія. Стало-быть, противорѣчіе заключается, повидимому, уже въ самомъ утвержденіи всеединства какъ цѣли для стремленія во времени. Если всеединство *воистину есть,* — оно отъ вѣка содержитъ въ себѣ все, внѣ его ничего нѣтъ; стало-быть, оно не можетъ быть ни terminus a quo (точкой отправленія) ни terminus ad quem (точкою цѣли) какого-либо движенія.

Спиноза училъ, какъ извѣстно, что въ Абсолютномъ нѣтъ и не можетъ быть никакихъ цѣлей, — ибо всякая цѣль предполагаетъ несовершенство, неполноту и, стало-быть, исключается самымъ понятіемъ Абсолютнаго, т. е. всеединаго. Какъ доказать, что онъ — неправъ? А если онъ правъ, то всѣ цѣли призрачны; тогда призрачна и цѣль *нашей* жизни и самое ея исканіе — иллюзія, съ которой мы должны разстаться. Нельзя

[1] См. мое соч. «Метафизическія предположенія познанія», стр. 174—180.

«изжить» того противорѣчія, которое заключается въ мысли о *цѣли жизни,* потому что вся жизнь есть стремленіе къ цѣли; поэтому, пока мы живемъ, мы не можемъ просто отдѣлаться отъ этой мысли, отложить ее въ сторону; а мысль о суетности жизни для насъ невыносима. Волей неволей приходится снова и снова браться за рѣшеніе нашего вопроса; но если есть внутреннее противорѣчіе въ самой его постановкѣ, то не уничтожается ли этимъ заранѣе всякое возможное его рѣшеніе?

Всѣ рѣшенія подраздѣляются на дуалистическія, монистическія и на попытки примирить тѣ и другія. Внѣ этихъ трехъ способовъ рѣшеній какихъ-либо другихъ, повидимому, быть не можетъ. Но развѣ всѣ эти три способа не уничтожаются глубокими внутренними противорѣчіями?

Возьмемъ то дуалистическое рѣшеніе, которое заключается въ древне-персидскомъ или манихейскомъ міропониманіи! Развѣ не очевидно, что оно уничтожается всякой попыткой — продумать его до конца? Нелѣпость *двухъ абсолютныхъ,* Ормузда и Аримана, которые другъ друга ограничиваютъ и ведутъ безконечную борьбу *въ ничью* (доказывая этимъ свое безсиліе) — слишкомъ очевидно и не нуждается въ доказательствахъ. Въ сущности за этимъ дуализмомъ скрывается рѣшеніе нигилистическое т. е. отрицаніе Абсолютнаго и отрицаніе смысла жизни, ибо въ утвержденіи *двухъ* абсолютныхъ implicite заключается отрицаніе самаго понятія абсолютнаго, а въ утвержденіи безконечной борьбы добра со зломъ, не приводящей къ побѣдѣ, заключается implicite признаніе полной безцѣнности жизненной борьбы и, сталобыть, безсмыслицы жизни въ ея цѣломъ. Къ тому же дуалистическія представленія о мірѣ находятся въ полномъ противорѣчіи съ основнымъ логическимъ предположеніемъ нашей мысли. Она неизбѣжно и необходимо облекаетъ *въ форму всеединства* все то, что она мыслитъ; вотъ почему дуалистическое міропониманіе не можетъ быть выдержано, доведено до конца. Оба спорящія между собою начала въ дуалистическихъ религіяхъ подчинены какой-то объективной необходимости *надъ* ними, какому-то *общему порядку* мірозданія, въ силу котораго ни одно изъ нихъ не можетъ побѣдить другое. Не будь этого общаго порядка, они не могли бы соприкасаться между собою, бороться другъ съ другомъ, находиться между собою во взаимодѣйствіи. Ясно, что тутъ все время предполагается какое-то *третье* начало *надъ* спорящими, что-то общее, въ чемъ происходитъ ихъ взаимо-

дѣйствіе. И самое стремленіе каждаго изъ спорящихъ — стать абсолютнымъ, единственнымъ началомъ въ мірѣ — утверждаетъ какъ цѣль *всеединство*, т. е. то самое, что отрицается въ принципѣ дуалистическими системами. Ясно, что это отрицаніе не можетъ быть выдержано.

Не лучше обстоитъ дѣло и съ монистическими ученіями, религіозными и философскими. Ихъ непослѣдовательность выражается въ ихъ безсиліи преодолѣть тотъ дуализмъ, противъ котораго они борются.

Основное начало всѣхъ этихъ ученій заключается въ утвержденіи *единаго безъ другого*. Въ этомъ заключается сущность браманизма, который учитъ, что истина есть только Брама т. е. единое и безусловное. Разъ это единое заключаетъ въ себѣ *полноту бытія*, внѣ его ничего не можетъ быть. Стало-быть, все *другое*, что мы воспринимаемъ въ нашей дѣйствительности, лишено подлинной реальности; весь этотъ наблюдаемый нами міръ конечныхъ предметовъ, все это множество существъ, несовершенныхъ, стремящихся и движущихся, есть только *Майа* т. е. исчезающій миражъ, — обманчивое чувственное представленіе.

Въ общемъ, метафизическія начала этого религіознаго міровоззрѣнія совпадаютъ съ метафизическими принципами древнегреческой Элейской школы. Послѣдняя также учила, что истинно есть только *единое* и *неизмѣнное*, а все видимое нами множество съ его движеніемъ и измѣненіемъ представляетъ собою не подлинно сущее, а *обманчивый міръ мнѣнія*.

Казалось бы эти положенія браманизма и Элейской школы представляютъ собою единственно послѣдовательный выводъ изъ понятія безусловнаго и Всеединаго. Но на самомъ дѣлѣ и эти ученія запутываются въ томъ же роковомъ противорѣчіи, какъ и ученія дуалистическія, — все въ той же антиноміи Всеединаго и его другого.

Въ самомъ дѣлѣ, не трудно убѣдиться, что въ этихъ ученіяхъ нѣтъ дѣйствительнаго преодолѣнія дуализма. Ихъ отрицаніе «другого» — только мнимое, кажущееся. Въ ихъ противоположеніи Брамы и Майи, подлинно сущаго и обманчиваго міра мнѣнія, возрождается все тотъ же дуализмъ, противъ котораго борются и индусы, и элейцы. Допустимъ, что весь окружающій насъ міръ есть только наша греза — обманъ нашего воображенія. Спрашивается, откуда же взялся этотъ обманъ? Чтобы объяснить возможность Майи, нужно допустить самый фактъ существованія сновидѣнія, реальность

чувствъ, которыя обманываютъ, реальность мысли, обманутой ложнымъ мнѣніемъ, словомъ — *реальность грезящаго и заблуждающагося сознанія.* Но эта греза и этотъ грезящій представляютъ собою нѣчто *другое* по отношенію къ «Единому». Самый фактъ «*Майи*» или «обманчиваго мнѣнія» свидѣтельствуетъ о реальности «другого», потому что въ абсолютномъ и всеединомъ этого обмана нѣтъ. Самая попытка устранить «другое» въ монистическихъ системахъ внутренно противорѣчива. Противорѣчіе тутъ — не случайное, и потому оно можетъ быть найдено въ любомъ монистическомъ ученіи. Въ ученіи Спинозы, напр., оно выражается въ несовмѣстимыхъ утвержденіяхъ *единства міровой субстанціи*, исключающей множество и *множественности модусовъ* той же субстанціи, возникающихъ неизвѣстно почему и какъ. Въ XIX столѣтіи мы находимъ въ наиболѣе яркомъ выраженіи то же противорѣчіе въ ученіи Шопенгауэра, который утверждаетъ единство міровой сущности — міровой воли, проявляющейся во всемъ, и объясняетъ видимое множество по-индусски — чувственнымъ обманомъ — ложнымъ «представленіемъ» сознающаго и чувствующаго субъекта. Не побѣжденный дуализмъ, раздвоеніе между «міромъ какъ волей и міромъ какъ представленіемъ» вноситъ и тутъ рѣзкій диссонансъ въ монистическую систему.

Ученія чистаго монизма и чистаго дуализма оказываются въ одинаковой мѣрѣ несостоятельными. Намъ остается разсмотрѣть третій, христіанскій способъ рѣшенія занимающаго насъ вопроса; это рѣшеніе пытается возвыситься надъ противоположностью монизма и дуализма, отметая ихъ заблужденія и утверждая *относительную правду того и другого.*

II. АНТИНОМІЯ ВСЕЕДИНАГО И ДРУГОГО ПЕРЕДЪ СУДОМЪ ХРИСТІАНСКАГО СОЗНАНІЯ. — ВСЕЕДИНСТВО И ВРЕМЕННОЕ БЫТІЕ

Прежде всего здѣсь необходимо выяснить, въ чемъ заключается основное отличіе христіанскаго жизнепониманія отъ обѣихъ этихъ крайностей — чистаго дуализма и чистаго монизма.

Въ отличіе отъ ученій монистическихъ, христіанство опредѣленно подчеркиваетъ реальность становящагося во времени

міра, реальность мірового процесса, дѣйствительность *исторіи вселенной*. Эта реальность міра несовершеннаго, не полнаго, *становящагося* и, стало-быть, находящагося въ состояніи *перехода* отъ небытія къ бытію, всецѣло отлична отъ абсолютной реальности Бога, которая пребываетъ внѣ времени, внѣ всякой возможности измѣненія и опредѣляется, какъ безусловная *полнота бытія*. Никакого *сліянія* между Богомъ и міромъ въ христіанствѣ не происходитъ: *несліянность* Творца и твари — одно изъ самыхъ категорическихъ его утвержденій.

При наличности этихъ отличій между христіанствомъ и чистымъ монизмомъ спрашивается, можетъ ли оно быть названо ученіемъ *дуалистическимъ?* Опять-таки и тутъ существуютъ опредѣленныя, рѣзкія отличія. Прежде всего міръ, въ христіанскомъ его пониманіи, не имѣетъ своего особаго, самостоятельнаго *начала*. Самъ по себѣ и самъ въ себѣ онъ — *ничто:* онъ становится чѣмъ-нибудь лишь черезъ актъ творенія. И какъ въ Богѣ его начало, такъ же точно въ Богѣ и его безусловный конецъ. Богъ *долженъ* стать всѣмъ во всемъ. Тотъ вѣчный міровой идеалъ, который олицетворяется образомъ самого Христа Богочеловѣка, есть идеалъ нераздѣльнаго и несліяннаго единства *двухъ естествъ* — Бога и міра (въ лицѣ человѣка). Какъ *несліянность* Бога и твари составляетъ черту отличія христіанства отъ чистаго монизма, такъ и ихъ *нераздѣльность* составляетъ грань между христіанствомъ и чистымъ дуализмомъ. Разрѣшаются ли такимъ жизнепониманіемъ тѣ противорѣчія, о которыя разбиваются ученія монистическія и дуалистическія?

Съ перваго взгляда кажется, что христіанское рѣшеніе разрушается все тѣми же сомнѣніями, о которыхъ выше шла рѣчь. Мы видѣли, что одно изъ его отличій отъ другихъ міровыхъ религій заключается въ признаніи и положительной оцѣнкѣ *мировой исторіи*, какъ процесса, имѣющаго въ Богѣ свое начало и завершеніе, т. е. свой положительный конецъ. Эта особенность христіанства и есть то, что вызываетъ сильныя и, повидимому, непреодолимыя сомнѣнія. Сомнѣнія вызываетъ и самое признаніе факта мировой исторіи христіанствомъ и религіозное его оправданіе; при этомъ, какъ то, такъ и другое сомнѣніе коренится въ той самой *интуиціи всеединства*, которая служитъ началомъ и двигателемъ всякаго религіознаго исканія.

Повидимому, исторія несовмѣстима съ самой мыслью о всеединствѣ, ибо всеединство есть безграничная *полнота бытія*.

Сущее всеединое не можетъ развиваться, совершенствоваться; оно пребываетъ въ состоянiи вѣчнаго покоя. По христiанскому ученiю эти признаки — полнота бытiя, отъ вѣка совершеннаго, и вѣчный покой составляютъ существенныя опредѣленiя Божества. Богъ, какъ Сущее всеединое, пребываетъ *внѣ времени;* время есть форма иной, внѣбожественной дѣйствительности, которая движется, развивается, совершенствуется.

Какъ же возможно съ религiозной точки зрѣнiя такое пониманiе исторiи? Помѣщенiе исторiи въ иную, *внѣбожественную* дѣйствительность какъ будто не устраняетъ, а усиливаетъ сомѣнiе, ибо самое допущенiе чего-либо *внѣбожественнаго* находится, повидимому, въ полномъ противорѣчiи и съ религiознымъ чувствомъ, и съ логикой мiрового смысла, т. е. съ мыслью о *всеединствѣ.* И чувство требуетъ, чтобы Богъ былъ, былъ всѣмъ во всемъ, да и мысль о всеединомъ не мирится съ предположенiемъ о чемъ-то *другомъ,* что пребываетъ внѣ всеединства и такимъ образомъ нарушаетъ его истину. Антирелигiозной и нелогичной, противорѣчивой представляется тутъ мысль о какой-то *внѣшней границѣ,* ограничивающей всеединство; говоря языкомъ религiознымъ, недопустима мысль о какомъ-либо ограниченiи божественнаго вездѣприсутствiя.

Понятiе временнаго бытiя, вотъ одинъ изъ тѣхъ парадоксовъ, которые наиболѣе смущаютъ въ христiанствѣ. Это — не только сомнѣнiе логической мысли, но вмѣстѣ съ тѣмъ и глубокое возмущенiе совѣсти, которая рѣшительно возстаетъ противъ всякаго умаленiя божественной полноты и совершенства. Въ томъ же роковомъ вопросѣ объ отношенiи временнаго къ вѣчному заключается и средоточiе волненiй всей живой твари; она колеблется между надеждой и страхомъ, жаждетъ полноты, но чувствуетъ себя изъ нея исключенною, стремится къ вѣчному покою, но видитъ себя отдѣленною отъ него непроходимой пропастью.

Парадоксъ временнаго бытiя есть именно тотъ элементъ въ христiанствѣ, къ которому наша мысль, ищущая и вопрошающая, должна прежде всего присмотрѣться. Мы начнемъ его изслѣдованiе съ разсмотрѣнiя смущающей религiозное сознанiе *формы времени.*

Для временнаго, а стало-быть, и для времени во всеединомъ нѣтъ мѣста, — вотъ наиболѣе краткое и опредѣленное выраженiе тѣхъ логическихъ и религiозныхъ сомнѣнiй, о которыхъ у насъ идетъ рѣчь. Но присмотримся внимательнѣе

къ интуиціи времени, и мы убѣдимся, что эта интуиція, съ перваго взгляда несовмѣстимая съ интуиціей всеединства, на самомъ дѣлѣ коренится въ этой послѣдней и ею обусловливается.

Кантъ основательно указалъ, что въ интуиціи времени цѣлое предшествуетъ своимъ частямъ. Интуиція эта не получается путемъ сложенія отдѣльныхъ временъ или путемъ отвлеченія отъ нихъ; наоборотъ, мы можемъ представлять и мыслить каждый отдѣльный моментъ времени не иначе, какъ въ связи съ безконечной серіей моментовъ до и послѣ него. Какъ уже было мною показано въ другомъ мѣстѣ, «интуиція времени есть *интуиція связи* между прошедшимъ, настоящимъ и будущимъ[1]. Связь эта — *всеобщая и безусловная:* нѣтъ *ни единаго* момента времени, который стоялъ бы внѣ безконечной и непрерывной серіи моментовъ, — ни единаго момента безъ безконечнаго прошедшаго и будущаго, ни одного, который бы не былъ либо раньше, либо позже безчисленныхъ другихъ моментовъ времени. Посмотримъ, что это значитъ. *Всѣ* моменты времени образуютъ нѣкоторое *единство*, какъ дѣленія единаго времени. *Все* совершающееся укладывается въ эту форму единаго времени — и то, что было, и то, что есть, и то, что будетъ. Стало-быть, все временное *какъ таковое*, образуетъ нѣкоторое всеединство. *Только въ формѣ всеединства мы можемъ созерцать временное.*

Ясно, что между интуиціей всеединства и интуиціей времени есть необходимая связь: интуиція времени является однимъ изъ аспектовъ интуиціи всеединства. Если бы совершающееся во времени не было охвачено единствомъ общаго для всѣхъ моментовъ порядка, то не было бы *связи временъ*, не было бы этой необходимости мыслить каждый мигъ въ связи съ безконечнымъ прошлымъ и будущимъ, словомъ, *не было бы самой интуиціи времени;* не было бы той *непрерывности теченія*, которая составляетъ существенное свойство времени. Въ сущности «моментъ» есть лишь искусственное дѣленіе времени; въ непосредственной интуиціи времени мы не улавливаемъ какихъ-либо остановокъ, какихъ-либо отдѣльныхъ *моментовъ*, а воспринимаемъ *непрерывный* переходъ, непрерывное теченіе. Существенна во времени именно эта *непрерывность всеобщаго*, объемлющая все текущее, непрерывность, въ которой *ничто* текущее не можетъ быть отдѣлено отъ другого, иначе говоря, *непрерывность всеединства.*

---

[1] «Метафиз. предположенія познанія», стр. 50.

Какъ мы схватываемъ эту непрерывность, эту всеобщую и необходимую связь всего текущаго? Объ этомъ уже было мною сказано въ предыдущемъ. Сознать теченіе во времени можно только, поднявшись надъ теченіемъ; сознать время можно только, поднявшись надъ временемъ. Тутъ уже для насъ слегка приподнимается завѣса, отдѣляющая область безконечнаго и всеобщаго теченія отъ области вѣчнаго покоя. Оказывается, что можно сознать первую не иначе, какъ черезъ вторую: самое время можетъ быть сознано не иначе, какъ въ *формѣ вѣчности.*

Есть одна парадоксальная черта въ интуиціи времени, на которую мною уже было отчасти указано въ другомъ мѣстѣ, — въ приведенномъ выше гносеологическомъ изслѣдованіи. Съ одной стороны, во времени *реально* только настоящее, ибо прошедшаго *уже* нѣтъ, а будущаго *еще* нѣтъ. Съ другой стороны, мы можемъ утверждать эту реальность настоящаго не иначе, какъ предполагая, что прошедшее и будущее нѣкоторымъ образомъ *есть.* Реальность, протекающая *во единый мигъ,* т. е. въ математическую точку времени, просто не можетъ быть воспринята и *схвачена нами.* Схватить мы можемъ только реальность *длящуюся,* т. е. заключающую въ себѣ неопредѣленное множество моментовъ времени. Это уже показано нами на примѣрѣ воспріятія шума лѣсного: если бы наше воспріятіе ограничивалось единымъ мигомъ, мы не могли бы въ немъ связать ни множества деревьевъ, ни множества звуковъ; говоря иначе, мы не воспринимали бы ни лѣса, ни шума. То же мы должны сказать и о всякомъ воспріятіи во времени. Воспріятіе предмета, который стоитъ передо мною, напр., этой чернильницы, слагается изъ длящейся серіи смѣняющихъ другъ друга содержаній сознанія: если бы я не связывалъ въ представленіи единой длящейся реальности эту проходящую предо мною серію моментовъ, реальность этой чернильницы обратилась бы для меня въ ничто. Когда я говорю: «чернильница есть», я тѣмъ самымъ утверждаю, что есть, нѣкоторымъ образомъ, не только настоящее, но и неопредѣленное множество моментовъ прошедшаго и будущаго. Но для того, чтобы утверждать, что есть нѣкоторымъ образомъ исчезнувшее во времени или не наступившее въ немъ, чтобы связать во единую длящуюся реальность звуки, которые уже отзвучали, или краски и формы, которыя либо уже скрылись, либо

[1] Ср. гл. I, II и заключеніе моей работы — «Метафизич. предположенія познанія».

еще не явились, я долженъ подняться надъ временемъ — въ ту сферу вѣчной истины или смысла, гдѣ все прошедшее сохраняется, а будущее — предвосхищается.

Эта сфера есть область *всеединаго, безусловнаго сознанія*[1]. Безусловное, всеединое сознаніе надъ временемъ есть именно то, что предполагается всѣми нашими сужденіями о времени, о временномъ бытіи и о процессѣ во времени. Безъ него все временное обращается въ ничто. Интуиція времени, какъ мы сказали, есть интуиція непрерывной связи между прошедшимъ, настоящимъ и будущимъ. Но что такое — прошедшее? Оно существуетъ лишь какъ *содержаніе сознанія;* только въ сознаніи сохраняются канувшіе въ вѣчность вѣка; мы можемъ утверждать, что *прошедшее есть*, лишь поскольку оно *сохраняется сознаніемъ*. Точно также и будущее есть, лишь поскольку дѣйствительность, еще не наступившая, *предваряется сознаніемъ*. А что такое настоящее? Неуловимая грань между тѣмъ, чего уже нѣтъ, тѣмъ, чего еще нѣтъ, — между тѣмъ исчезающимъ, которое сохраняется, и тѣмъ, которое предваряется сознаніемъ. Весь процессъ во времени происходитъ въ сознаніи и для сознанія, а внѣ сознанія испаряется въ ничто. *Внѣ сознанія нѣтъ исторіи*. Только черезъ сознаніе она становится возможною, притомъ черезъ сознаніе сверхпсихологическое, объективное, всеединое, которое держитъ всѣ временные ряды — и безконечное прошедшее и безконечное будущее. Если процессъ, исторія, живетъ только *въ нашемъ* субъективномъ, человѣческомъ сознаніи, то исторія есть лишь поскольку *мы* ее представляемъ, лишь поскольку *мы* ее понимаемъ. Иначе говоря, въ этомъ случаѣ исторіи нѣтъ, процесса нѣтъ, ибо нѣтъ въ немъ *объективной истины*. Объективная истина о временномъ есть лишь при томъ условіи, если есть объективное, вселенское сознаніе.

Міръ во времени есть, лишь поскольку его держитъ въ себѣ всеединое сознаніе. Истина христіанскаго откровенія тутъ вполнѣ совпадаетъ съ основнымъ метафизическимъ предположеніемъ нашего познаванія, которое можетъ и должно быть вскрыто гносеологическимъ изслѣдованіемъ[1].

Такимъ образомъ, въ результатѣ этого изслѣдованія, мы приходимъ къ выводу, чрезвычайно важному для разрѣшенія антиноміи Сущаго всеединаго и его другого. Мы получаемъ нѣкоторый *предварительный* отвѣтъ на вопросъ, какъ раз-

[1] Ср. мое соч. — «Метафизическія предположенія познанія», Москва, 1917, книгоизд. «Путь».

рѣшается противорѣчіе между утвержденіемъ Абсолютнаго, какъ всеединаго т. е. какъ полноты бытія, и признаніемъ иного міра, становящагося во времени, пребывающаго *внѣ* полноты божественнаго бытія и постольку — *внѣ всеединства*.

Теперь мы видимъ, что мысль о *всеединомъ сознаніи*, столь необходимая и въ раціональной гносеологіи и въ положительномъ откровеніи, составляетъ нѣкоторый шагъ къ разрѣшенію этого противорѣчія. Прежде всего эта временная дѣйствительность не ограничиваетъ всеединаго сознанія, ибо она дѣйствительна лишь постольку, поскольку она имъ объемлется, поскольку она въ немъ содержится. Этотъ міръ дѣйствителенъ лишь поскольку его дѣйствительность утверждается во всеединомъ сознаніи.

Далѣе мы видимъ теперь почему этотъ всеобщій потокъ непрерывнаго движенія не вноситъ во всеединое сознаніе какихъ-либо измѣненій (что противорѣчило бы его природѣ), не нарушаетъ въ немъ *покоя вѣчности*. Это обусловливается именно тѣмъ, что оно — *всеединое* сознаніе: оно остается таковымъ и въ актѣ созерцанія того *временнаго бытія*, которое оно въ себѣ содержитъ.

Наше ограниченное, *не всеединое* сознаніе приковано къ реальности настоящей минуты. Правда и оно отъ нея *отвлекается*, — взлетаетъ надъ ней; какъ мы видѣли, иначе какъ черезъ этотъ подъемъ и взлетъ невозможно и наше человѣческое сознаніе. Но, во-первыхъ, ограничена самая высота и сила этого полета: на высшихъ ступеняхъ отвлеченія сила нашего умственнаго зрѣнія блѣднѣетъ, краски для него блекнутъ. И вмѣстить всего за разъ наше сознаніе не можетъ: именно по тому, что оно — *невсеединое*, законъ его есть постоянный *переходъ* отъ образа къ образу и отъ мысли къ мысли. Чтобы помыслить прошедшее или будущее, оно должно отвлечься отъ настоящаго; чтобы мыслить всеобщее, оно должно отвлечься отъ частнаго.

Въ отличіе отъ нашего сознанія, сознаніе всеединое или абсолютное не есть психологическій процессъ во времени. Оно не *переходитъ* отъ момента къ моменту, отъ термина къ термину, а видитъ *все за разъ* въ единый мигъ. Это — *неизмѣнность истины*, которую не могутъ поколебать никакія измѣненія временныхъ рядовъ. Для насъ эти временные ряды — вѣчно новая дѣйствительность; воспринимая ее, и мы мѣняемся, ибо испытываемъ все новыя и новыя переживанія, причемъ и начало, и конецъ каждаго ряда скрывается отъ насъ въ безконечной дали. Сознаніе всеединое отличается отъ нашего,

во-первыхъ, тѣмъ, что оно видитъ всю безконечность этихъ рядовъ, а во-вторыхъ, тѣмъ что вся эта безконечность для него — *отъ вѣка завершена. Весь потокъ* мірового движенія всегда цѣликомъ передъ его очами; и видѣніе это остается одинаково яркимъ, абсолютно яркимъ, къ какому бы моменту времени оно ни относилось.

Мы видимъ ярко настоящее и все, что къ нему близко; а даль прошедшаго и будущаго для насъ тускнѣетъ. Но для всеединаго сознанія — *нѣтъ дали:* ему все одинаково *непосредственно предстоитъ.* Прошедшее и будущее со всѣми ихъ безконечными малыми подробностями также *всегда* передъ нимъ, какъ и настоящее. Упраздняется ли этимъ вѣчнымъ видѣніемъ тотъ *переходъ,* который составляетъ форму сего временнаго? Ни въ какомъ случаѣ: оно *видитъ* этотъ переходъ во всемъ его объемѣ, но видитъ его всегда, непрестанно, а потому *само не переходитъ, само не мѣняется,* покоится *надъ* этимъ движеніемъ, которое не вноситъ въ него ничего новаго. Такъ сочетается состояніе вѣчнаго покоя съ созерцаніемъ вѣчнаго движенія. *Самый фактъ существованія времени и временнаго не нарушаетъ полноты вѣчнаго сознанія,* ибо онъ не въ состояніи ничего прибавить къ полнотѣ вѣчной истины или что-либо отъ нея убавить. Истина о событіяхъ во времени предваряетъ и переживаетъ эти событія, а потому и не можетъ быть въ чемъ-либо измѣнена или нарушена ими. Но истина и вѣчное вѣдѣніе и видѣніе Абсолютнаго — одно и то же.

III. ПРОТИВОРѢЧІЕ ВЪ МЫСЛИ О МІРОВОЙ ЭВОЛЮЦІИ И ПУТЬ КЪ ЕГО РѢШЕНІЮ

Какъ сказано, мы имѣемъ здѣсь лишь нѣкоторый шагъ къ разрѣшенію сомнѣній, высказанныхъ въ началѣ настоящей главы. Основной вопросъ все еще остается безъ отвѣта. И такъ какъ въ предложенномъ здѣсь рѣшеніи не чувствуется полноты, сомнѣнія возникаютъ съ новой силой.

Пусть это «другое» временное, содержится во всеединомъ сознаніи, имъ объемлется и обусловливается. Все же оно — *другое,* не божественное; самымъ *стремленіемъ* своего ненаполненнаго существованія оно свидѣтельствуетъ о томъ, что въ немъ нѣтъ полноты, нѣтъ Бога, и стало-быть, нѣтъ смы-

сла. *Чѣмъ* же оправдывается это пустое, несовершенное и страждущее существованіе? Тотъ фактъ, что всеединое сознаніе держитъ въ себѣ весь этотъ стремящійся и движущійся міръ, не даетъ отвѣта на вопросъ — *для чего, зачѣмъ* нужна эта неполнота, это несовершенство и страданіе во всеединомъ и совершенномъ.

Весь міръ со всѣмъ его безобразіемъ и зломъ *протекаетъ* въ божественномъ сознаніи. Но если зло этимъ не уничтожается, то не должны ли именно отсюда возникнуть самыя глубокія религіозныя и философскія сомнѣнія въ смыслѣ жизни? Развѣ всѣ мерзости и ужасы, наполняющіе нашу жизнь, облегчаются тѣмъ фактомъ, что Богъ все это видитъ и допускаетъ? И не можетъ ли самая *невозмутимость* этого видѣнія служить источникомъ самаго глубокаго возмущенія человѣческой совѣсти?

Прислушаемся къ этимъ сомнѣніямъ, продумаемъ ихъ до конца, и мы убѣдимся въ томъ, что они идутъ изъ глубокаго и чистаго источника. И въ нихъ говоритъ все та же совѣсть о Безусловномъ, все та же интуиція Всеединаго, которая служитъ перводвигателемъ всего человѣческаго религіознаго исканія. Вникая и углубляясь въ эти сомнѣнія, мы откроемъ въ нихъ новыя черты, новые признаки искомаго.

Всѣ отмѣченныя только что сомнѣнія и смущенія совѣсти обусловливаются тѣмъ, что для нашего ищущаго и вопрошающаго сознанія невыносима мысль о какомъ-либо внутреннемъ раздвоеніи во всеединомъ сознаніи, о какомъ-либо отчужденіи между Богомъ и томящимся во времени міромъ. То всеединое, котораго ищетъ наше сердце и нашъ умъ, есть *полнота, которая все собою наполняетъ.*

Если всеединое сознаніе все въ себѣ держитъ, обусловливаетъ собою все временное, *другое,* — это значитъ только, что все временное, *невсеединое подзаконно* Всеединому. Всеединство для этого временнаго существованія, которое является намъ въ нашемъ опытѣ, есть *внѣшній законъ, а не внутреннее содержаніе.* Въ этомъ именно и заключается мысль, невыносимая для нашего сознанія и воли, ибо въ такомъ рѣшеніи жизненнаго вопроса остается не найденнымъ то самое, чего мы искали, — *смыслъ жизни.* Искомое всего нашего жизненнаго стремленія есть именно *внутренній смыслъ, а не внѣшній законъ.*

Углубляясь въ смыслъ сказаннаго раньше, мы найдемъ отвѣтъ и на эти сомнѣнія. Христіанство — религія благодати, а не религія закона. Внѣшнее утвержденіе *закона всеедин-*

ства, которому все подчиняется, для него — лишь низшая, начальная ступень, а не завершеніе. Та высшая ступень, которая съ христіанской точки зрѣнія составляетъ подлинный *конецъ міра* его *цѣль*, есть царство *благодати*. Основное принципіальное отличіе между тѣмъ и другимъ именно въ томъ и заключается, что *законъ всеединства* выражаетъ собою безусловное и неограниченное *господство Бога надъ всѣмъ*, тогда какъ благодать есть тотъ актъ, въ коемъ Богъ сообщаетъ Себя всему, актъ органическаго, внутренняго объединенія между Богомъ и тварью; этотъ актъ выражается, съ одной стороны, въ воплощеніи Бога, въ превращеніи всего міра въ Божій храмъ и въ Божье тѣло, а съ другой стороны, *въ обоженіи* твари. Благодать, являющаяся въ Богочеловѣчествѣ, а черезъ него и во всеобщемъ воскресеніи, въ обоженіи всей твари, — есть окончательное и полное раскрытіе того самаго всеединства, которое лишь несовершеннымъ внѣшнимъ образомъ открывается въ законѣ.

Здѣсь мы найдемъ отвѣтъ на цѣлый рядъ мучительныхъ сомнѣній религіознаго исканія. Одинъ изъ важныхъ *психологическихъ* источниковъ этихъ сомнѣній заключается въ томъ, что подлинный конецъ мірового процесса *не данъ* намъ въ нашемъ опытѣ; то, что намъ дано, представляетъ собою лишь сравнительно небольшой отрывокъ міровой жизни *безъ начала и безъ конца*. Вотъ почему, созерцая эту данность, мы испытываемъ тягостное чувство *дурной безконечности*. И пока мы находимся подъ этимъ впечатлѣніемъ, христіанское ученіе о царствѣ благодати, какъ о подлинномъ *концѣ* вселенной, насъ не удовлетворяетъ и не успокаиваетъ: ибо все таки этотъ конецъ рисуется намъ какъ что-то безконечно отъ насъ отдаленное; и мы не можемъ понять — *зачѣмъ* это отдаленіе, зачѣмъ эта безконечная серія нищеты, ужасовъ и страданій, отдѣляющая насъ отъ полноты и радости. Пусть эта пропасть, отдѣляющая два міра, будетъ *когда нибудь*, преодолѣна! Зачѣмъ же она *теперь* существуетъ? Или полнота божественной жизни, объемлющей все, есть *вѣчная* дѣйствительность, или ея нѣтъ вовсе, а, стало-быть нѣтъ и всеединства. Если пропасть между Богомъ и тварью преодолѣвается въ опредѣленный моментъ міровой исторіи, *если для окончательной побѣды Божества нужно время*, — не значитъ ли это, что самъ Богъ совершенствуется, прогрессируетъ. Но Богъ совершенствующійся, прогрессирующійся и получающій какое-либо *приращеніе во времени*, ужъ не есть Богъ.

Мы имѣемъ тутъ не пустую діалектику мысли, а сомнѣнія *жизненныя*, въ которыхъ человѣкъ участвуетъ всею своею совѣстью, всею силою своего жизненнаго стремленія. — И опять таки эти сомнѣнія какъ будто ниспровергаютъ всю нашу вѣру и надежду, отнимаютъ у насъ ту единственно возможную точку опоры, которая даетъ намъ силу жить. Но поднимемся выше, надъ нашими смутными переживаніями, допросимъ еще разъ ту интуицію всеединства, которая служитъ перводвигателемъ нашего сознанія, попытаемся разсмотрѣть эти мучащія насъ противорѣчія жизни *при свѣтѣ всеединаго сознанія*, и мы вновь найдемъ въ этой сверхвременной области ту точку опоры, которая во времени безпрерывно отъ насъ ускользаетъ.

Прежде всего съ этой точки зрѣнія оказывается иллюзіей та *отдаленность конца*, которая насъ смущаетъ. Этотъ конецъ *кажется* отдаленнымъ только для сознанія, прикованнаго къ временному. Но эти оковы разрушены и сняты съ человѣка самымъ фактомъ вочеловѣченія Божества. Пусть *намъ, людямъ*, этотъ фактъ, такъ же какъ и фактъ грядущаго пришествія Христа, кажется безконечно отдаленнымъ во времени: въ сверхвременной высотѣ истины снимается эта психологическая грань, и *ощущеніе близости отдаленнаго* наполняетъ радостью душу. — Та пропасть, которая насъ смущала, исчезаетъ изъ нашего поля зрѣнія, она побѣждена окончательно. Христосъ непосредственно близокъ и намъ, и всякой твари. Противорѣчія, смущавшія душу и умъ, снимаются разомъ однимъ радостнымъ возгласомъ — *Христосъ воскресе!* Это и есть подлинное откровеніе всеединаго сознанія.

Все наше сомнѣніе, уныніе и отчаяніе происходитъ отъ недостаточной высоты и силы подъема надъ временемъ. Для того, кто видитъ только нескончаемые временные ряды, изъ которыхъ слагается наша дѣйствительность, весь міръ есть распадъ, хаосъ и безсмыслица. Но не таковъ судъ Истины о мірѣ, ибо это судъ всеединаго и вѣчнаго сознанія, которое видитъ не только эти безконечные временные ряды, но и ихъ сверхвременный предѣлъ, ихъ вѣчный смыслъ. *Для насъ* міръ есть хаосъ, но въ вѣчной истинѣ онъ — *космосъ*, собранный во Христѣ *міръ Божій. Для насъ* онъ — борьба, смятеніе, не достигающее цѣли стремленіе и усиліе. Но въ истинѣ виденъ предѣлъ, конецъ этого безпорядочнаго движенія, — видна та полнота жизни, за предѣломъ которой нечего искать, не къ чему стремиться: виденъ *міръ въ со-*

стоянiи вѣчнаго покоя. Для насъ на землѣ — все диссонансъ, все фальшъ, все нескончаемое страданiе. Но въ истинѣ ясно слышенъ заключительный аккордъ, ясно чувствуется разрѣшенiе всякаго страданiя и всякой скорби въ свѣтлую и безграничную радость. Ибо въ истинѣ весь мiръ осѣненъ животворящимъ крестомъ; все умершее въ ней тѣмъ самымъ возстановлено къ жизни. Превращенiе скорби, какъ и преображенiе твари, тамъ видно, какъ уже совершившiйся, какъ вѣчная дѣйствительность.

Намъ Христосъ и Его грядущее мiровое воплощенiе представляется отдаленнымъ во времени концомъ. Но во всеединомъ сознанiи, которое видитъ отъ вѣка всѣ безконечные временные ряды въ ихъ *окончательномъ* завершенiи, этотъ конецъ виденъ и какъ содержанiе *всего* мiрового процесса и какъ *внутреннiй* смыслъ каждаго отдѣльнаго его ряда, каждаго его отдѣльнаго момента. Та точка зрѣнiя, которая видитъ въ явленiи Христа одинъ изъ историческихъ моментовъ среди другихъ историческихъ моментовъ, носитъ на себѣ печать той самой психологической границы несовершеннаго человѣческаго сознанiя, которая снимается въ сознанiи всеединомъ. Для всеединаго сознанiя Боговоплощенiе есть альфа и омега исторiи, ея начало и конецъ, тотъ конецъ, который вездѣ присутствуетъ, къ которому все стремится и о которомъ все свидѣтельствуетъ. Всеединое сознанiе, для котораго все открыто, видитъ Христа вездѣ — и въ горѣнiи свѣтилъ, и въ сонномъ прозябанiи растенiй, и въ томленiи мiра животнаго, въ его подъемѣ къ человѣку и, наконецъ, въ заключительномъ явленiи вѣчнаго Слова въ центрѣ человѣческой исторiи.

Пусть для насъ, людей, какъ и для всей твари, этотъ процессъ — *рядъ достиженiй,* рядъ усовершенствованiй. Во всеединомъ сознанiи это совершенство отъ вѣка достигнуто, закончено; оно *само,* стало-быть, никакой эволюцiи не подвергается. Пусть Богочеловѣкъ является абсолютнымъ концомъ *нашего* развитiя. Въ Богѣ этотъ конецъ отъ вѣка достигнутъ: пропасть между Богомъ и тварью отъ вѣка побѣждена, и радость благой вѣсти отъ вѣка свершилась. Тотъ самый мiръ, который нашему непосредственному созерцанiю открытъ лишь въ состоянiи томленiя, страданiя и пустоты, — отъ вѣка явленъ всеединому сознанiю, какъ мiръ преображенный, наполненный всей безграничной полнотой вѣчной жизни и славы. *И полнота* той радости тамъ явна, какъ

положительный смыслъ самой здѣшней нашей скорби, самыхъ нашихъ страданій.

И смиреніе принявшаго «зракъ раба» Христа, и Его совершенная жертва, и побѣда Его смерти надъ смертью, и Его воскресеніе, — все это — отъ вѣка передъ очами Всеединаго — въ центрѣ крестообразнаго пути всей твари, приводящаго къ жизни. Стало-быть, вся эта побѣда есть достиженіе во времени лишь для человѣка и для Христа — только *какъ человѣка*. Въ Богѣ же эта побѣда *отъ вѣка достигнута*. Нераздѣльность и несліянность двухъ естествъ — Божескаго и тварнаго, обнаруживается въ томъ, что Богъ является началомъ и концомъ міровой эволюціи, ея вездѣсущимъ центромъ и смысломъ, *но не ея субъектомъ*. Не Богъ развивается въ міровомъ процессѣ, а *другое*, — тотъ сотворенный міръ, въ которомъ Богъ раскрывается и воплощается.

Міръ можетъ быть оправданъ не въ его случайномъ, отрывочномъ и частномъ явленіи, а лишь въ контекстѣ того всеединаго замысла, который въ немъ раскрывается. Весь вопросъ въ томъ, имѣемъ ли мы въ христіанствѣ подлинное откровеніе этого замысла. Если да, то мы должны въ немъ искать отвѣта на всѣ глубочайшія сомнѣнія человѣческаго духа, которыя коренятся въ присущемъ ему внутреннемъ откровеніи — въ интуиціи всеединаго и Безусловнаго. И хотя бы исканія *нашей* немощной мысли не увѣнчались успѣхомъ, мы должны быть непоколебимо увѣрены, что отвѣтъ этотъ *есть*.

IV. ВОПРОСЪ О ЗЛѢ. — СВОБОДА ТВАРИ И ИДЕЯ ВСЕЛЕНСКАГО ДРУЖЕСТВА

Объ одномъ изъ этихъ сомнѣній, о самомъ тяжкомъ изо всѣхъ и, какъ можетъ показаться съ перваго взгляда, о самомъ непреодолимомъ, я до сихъ поръ умышленно умалчивалъ. Въ предыдущемъ мы говорили о несовершенствѣ, о развитіи, о міровомъ страданіи. Но самый главный источникъ религіозныхъ сомнѣній заключается не въ наличности страданія и несовершенства, а въ наличности *грѣха*, въ фактѣ дѣятельнаго *зла* въ мірѣ. Именно этотъ фактъ представляетъ собою, повидимому, самое наглядное опроверженіе мысли о всеединствѣ, самый неотразимый доводъ противъ всякаго религіознаго жизнепониманія.

Злая воля есть именно возстаніе противъ всеединства, а грѣхъ — *его нарушеніе.* Развѣ самая возможность такого нарушенія не есть очевидное, наглядное опроверженіе всего религіознаго жизнепониманія? Если есть Богъ, то откуда же зло? Или онъ является виновникомъ зла, или это зло, противополагающее ему свою волю, Его ограничиваетъ. Если оно — не внѣшняя граница, то оно означаетъ внутренній распадъ въ самой божественной жизни. Стало-быть, оно во всякомъ случаѣ свидѣтельствуетъ, что нѣтъ полноты бытія, нѣтъ всеединства, *нѣтъ Бога.* Для непосредственнаго нравственнаго чувства этотъ фактъ существованія грѣха и зла еще болѣе недопустимъ, чѣмъ для логической мысли. Можно найти положительный смыслъ въ страданіяхъ, въ немощи, въ несовершенствѣ, но его нельзя найти въ отрицаніи мірового смысла, въ отпаденіи отъ него и въ кощунственномъ надъ нимъ издѣвательствѣ. А вѣдь именно въ этомъ отпаденіи и заключается сущность грѣха во всѣхъ его видахъ и формахъ. Что грѣхъ абсолютно несовмѣстимъ съ мыслью о Богѣ, это признается, повидимому, и христіанскимъ ученіемъ о томъ, что Сынъ Божій воспринялъ все естество человѣческое, «кромѣ грѣха». Не есть ли это указаніе на грѣхъ, несовмѣстимый съ божескимъ естествомъ и тѣмъ не менѣе царствующій въ Божіемъ мірѣ, обнаруженіе глубокаго и неустранимаго внутренняго противорѣчія въ христіанскомъ міровоззрѣніи?

А между тѣмъ есть одно поразительное показаніе религіознаго опыта, съ которымъ въ данномъ случаѣ необходимо считаться; сознаніе грѣха не всегда служитъ источникомъ религіозныхъ сомнѣній; во многихъ случаяхъ оно бываетъ, какъ разъ наоборотъ, *показателемъ глубины* религіознаго чувства. Тотъ высокій подъемъ религіознаго чувства, который предшествовалъ явленію Христа на землѣ, выразился въ извѣстныхъ словахъ Его Предтечи: *покайтесь,* ибо приблизилось къ вамъ царство Божіе. И въ самомъ дѣлѣ, сознаніе грѣха и раскаяніе является необходимымъ отрицательнымъ условіемъ того живого ощущенія Бога, которое исходитъ изъ глубины человѣческаго сердца. Это было бы невозможно, если бы между Богосознаніемъ и сознаніемъ грѣха было неустранимое противорѣчіе: къ такого рода противорѣчіямъ сердце еще болѣе чутко, чѣмъ мысль.

Въ чемъ же заключается то разрѣшеніе противорѣчія, котораго не видитъ умъ, но которое, повидимому, такъ или иначе, открывается человѣческому сердцу? Отвѣтъ на этотъ

вопросъ дается сердцу, когда оно возгорается любовью къ Богу. Если мы вникнемъ въ сущность этого религіознаго переживанія, мы увидимъ, что въ любви и въ самомъ дѣлѣ заключается разрѣшеніе нашего противорѣчія, — жизненное и вмѣстѣ логическое. — *Богъ есть любовь:* это — то самое, чѣмъ связывается Всеединое и Его другое, эта жизненная связь любви и есть настоящее преодолѣніе грѣха.

Въ актѣ любви къ Богу мы, люди, чувствуемъ въ одно и то же время *и нашу отъ него отдѣльность, и наше единство съ нимъ.* Обособленіе твари отъ Бога, разстояніе, отдѣляющее ее отъ полноты божественной жизни, въ этомъ актѣ любви, съ одной стороны, воспринимается, а съ другой стороны — преодолѣвается. Въ этомъ внутреннемъ откровеніи любви наше сердце ощущаетъ въ одно и то же время и тяжкую скорбь, ибо оно чувствуетъ себя оторваннымъ отъ первоисточника жизни, и высшую радость, потому что въ любви есть побѣда надъ разстояніемъ и отчужденіемъ; въ ней есть непосредственная увѣренность, что подлинный, *достовѣрный* конецъ всего существующаго есть всеединство, а не раздѣленіе.

Я обособленъ, отдѣленъ отъ Бога, и это мое отъ Него отдѣленіе есть грѣхъ. Но гдѣ-то, въ той полнотѣ божественной жизни, куда устремляется влеченіе любящаго человѣческаго сердца, эта грань упразднена: грѣхъ снятъ, прощенъ и *забытъ,* — вотъ о чемъ говоритъ намъ то религіозное ощущеніе, которое мы чувствуемъ въ актѣ любви. Можемъ ли мы полагаться на это внутренее откровеніе? Есть ли *объективная* правда въ этихъ субъективныхъ переживаніяхъ любящей человѣческой души?

Для поверхностнаго взгляда эти показанія нашего внутренняго религіознаго опыта уничтожаются глубокими внутренними противорѣчіями. Но всмотримся въ нихъ внимательно, и мы увидимъ, что на предѣльной высотѣ духовнаго подъема противорѣчія снимаются не только для чувства, но и для мысли.

Высшее проявленіе отдѣльности твари отъ Бога, ея самостоятельности, есть *ея свобода.* И самый фактъ грѣха, который служитъ важнѣйшимъ источникомъ нашихъ религіозныхъ сомнѣній, является документомъ этой свободы, ея наглядным проявленіемъ и доказательствомъ. Такъ и учитъ христіанство. Попытки построить христіанскую теодицею додовольно разнообразны, но всѣ онѣ сходятся въ одномъ общемъ

положеніи: источникомъ грѣха является не Божество, а *свобода* твари, ея самоопредѣленіе и отпаденіе отъ Бога.

Это допущеніе свободы, какъ возможности грѣха, какъ будто нарушаетъ цѣльность всего христіанскаго вѣроученія и вноситъ въ него внутренее противорѣчіе. Одно изъ двухъ: или грѣховная свобода нарушаетъ Божій замыселъ о твари. Но тогда гдѣ же полнота божественнаго всемогущества? Чѣмъ отличается христіанство отъ тѣхъ дуалистическихъ религій, которыя видятъ въ мірѣ результатъ взаимодѣйствія *двухъ* началъ и отводятъ какъ тому, такъ и другому ограниченную сферу могущества? Или грѣхъ твари включается въ Божій замыселъ о мірѣ; но тогда Богъ является виновникомъ зла; внутреннее раздвоеніе и внутреннее противорѣчіе есть въ самомъ предвѣчномъ замыслѣ о сотворенномъ. — Или грѣхъ возникаетъ *помимо* этого замысла. Тогда божественное всемогущество ограничено извнѣ силою другого, злого начала.

Грѣховная свобода твари какъ будто несовмѣстима съ мыслью о Богѣ-любви, и, однако, именно въ любви, въ ея полнотѣ, въ ея высшемъ обнаруженіи мы найдемъ оправданіе свободы твари и, стало-быть, разрѣшеніе того противорѣчія, которое служитъ важнѣйшимъ источникомъ сомнѣній нашей мысли и совѣсти.

Христіанское пониманіе любви находитъ свое высшее выраженіе въ словахъ Христа къ апостоламъ на Тайной вечери: — *Я уже не называю васъ рабами: ибо рабъ не знаетъ, что дѣлаетъ господинъ его; но Я назвалъ васъ друзьями, потому что сказалъ вамъ все, что слышалъ отъ Отца Моего.* (Іоанн. XV, 15). Божественная любовь хочетъ имѣть въ человѣкѣ не автомата, а *друга*. Въ этомъ и есть оправданіе свободы: *безъ свободы нѣтъ дружества, а безъ дружества — нѣтъ любви.* Любовь есть по самому существу своему *жизненное отношеніе къ другому*. Въ этомъ — тайна Тріединства; въ этомъ же и тайна творенія, въ которомъ должно осуществиться такое же единство, какъ въ трехъ Лицахъ Божества, согласно съ первосвященнической молитвой Христа: *да будутъ всѣ едино, какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ — едино — да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня* (Іоанн., XVIII, 21)

Оправданіе свободы заключается именно въ томъ, что безъ нея невозможно было бы *дружество* между Богомъ и тварью. Существо, лишенное свободы, т. е. возможности самоопредѣленія, не могло бы быть свободнымъ сотрудникомъ

Божіимъ, соучастникомъ Его творческаго акта. А между тѣмъ — такимъ именно и хочетъ Богъ своего друга. Тотъ даръ свободы, данный человѣку, который съ перваго взгляда кажется несовмѣстимымъ съ мыслью о любви Божьей, на самомъ дѣлѣ представляетъ собою необходимое ея обнаруженіе и явленіе: только въ отношеніи къ существу свободному любовь можетъ обнаружиться во всей своей *полнотѣ*.

Тутъ мы подходимъ къ мысли, которой по праву принадлежитъ центральное высшее мѣсто въ христіанской теодицеѣ. Основной источникъ всѣхъ сомнѣній жизненныхъ и логическихъ, заключается въ роковомъ раздвоеніи и противорѣчіи между всеединымъ и его другимъ. И жизнь, и мысль наша утверждается на предположеніи *всеединства*. Но если всеединство воистину есть, оно не можетъ быть только умозрительнымъ предположеніемъ: оно должно быть *фактомъ опыта:* мало того, оно должно охватывать собою *все, что дано,* всю эмпирію дѣйствительную и возможную. Что же мы видимъ въ дѣйствительности? Весь *нашъ* опытъ свидѣтельствуетъ о противоположномъ: всюду Всеединое скрыто отъ нашего взора: всюду вмѣсто него мы находимъ *другое,* которое не только его заслоняетъ, но активно ему противодѣйствуетъ. Господствуетъ ли всеединство въ *иной, потусторонней сферѣ?* Если да, то все-таки этимъ еще не дается удовлетворительный отвѣтъ на нашъ вопросъ, ибо всеединство по самому своему понятію объемлетъ въ себѣ *все.* Если есть какая-либо сфера, изъ него выключенная, она не есть всеединство. Безбожный міръ и Богъ, царствующій въ какомъ-то особомъ, *внемірномъ* царствѣ, развѣ это не очевидное противорѣчіе! Ни умъ, ни совѣсть, не могутъ успокоиться на такомъ явномъ неудовлетворительномъ рѣшеніи. Если Всеединое есть, то самая грань между потустороннимъ и посюстороннимъ должна быть снята: оно должно наполить собою *всю* эмпирію, какая есть: міръ не долженъ имѣть своей обособленной внѣбожественной жизни.

Это и есть то самое, чему учитъ христіанство: все христіанское ученіе въ его цѣломъ представляетъ собою разрѣшеніе указаннаго противорѣчія логическаго и въ то же время жизненнаго. Разъ «другое» становится «другомъ» и въ качествѣ таковаго воспринимается во всеединство, противорѣчіе тѣмъ самымъ *снято,* диссонансъ разрѣшенъ. Если *мы,* люди, не воспринимаемъ его разрѣшенія, это обусловливается единственно тѣмъ, что въ нашемъ воспріятіи мы находимъ лишь *отрывокъ* вселенской эмпиріи, а наша несо-

вершенная мысль не въ состоянiи собственными силами *прочесть* эту эмпирiю въ контекстѣ эмпирiи всеединой. *Мы* видимъ мiръ, *враждующiй* противъ Божьяго замысла, и этотъ *временный* фактъ всеобщей вражды заполняетъ все наше поле зрѣнiя. Но всеединое сознанiе, которое объемлетъ въ себѣ, не только начало и середину, но и конецъ этого *Богоборчества* вселенной, видитъ отъ вѣка эту вражду расколотаго мiра *претворенною во вселенское дружество.* Мало того, для него это Богоборчество побѣждено въ самой своей *потенцiи:* ибо та самая свобода мiра, которая проявляется въ возстанiи и бунтѣ, составляетъ необходимое отрицательное условiе *дружества* между Богомъ и тварью.

Если бы человѣкъ не могъ бороться противъ Бога, онъ не могъ бы быть Ему и другомъ. Другомъ можетъ быть только существо, свободное дать или не дать свое согласiе, могущее отдаться Богу или противиться Ему. Если бы не было у человѣка этой *способности* сопротивленiя, его подчиненiе Богу, было бы не добровольнымъ. Оно было бы дѣйствiемъ пасивнаго орудiя, а не друга. Откровенiе этой истины запечатлѣно въ замѣчательномъ библейскомъ разсказѣ. *Избраннымъ* народомъ Божiимъ становится не народъ-невольникъ, а *Израиль, — народъ, боровшiйся съ Богомъ.* Оно и понятно. Могущественною, творческою, полною можетъ быть только та любовь, которая преодолѣваетъ собою безпредѣльную силу сопротивленiя. Любить Бога *дѣйственно,* активно можетъ только тотъ, кто способенъ дѣйственно Ему сопротивляться. Если бы человѣкъ не могъ *отпасть* отъ Бога, онъ не могъ бы быть и союзникомъ Божiимъ, онъ не могъ бы внести въ единенiе съ Богомъ ничего *своего,* никакой самостоятельной человѣческой силы. Тогда бы не было и *Богочеловѣчества,* а было бы одностороннее дѣйствiе Божества при полномъ безучастiи человѣческаго естества и человѣческой воли.

Условiемъ возможности *дружества* между Богомъ и человѣкомъ является *возможность самоопредѣленiя съ обѣихъ сторонъ,* — стало быть, и *возможность выбора* со стороны человѣка. Человѣкъ не могъ бы быть дѣйствительнымъ, *свободнымъ* участникомъ добра, если бы онъ не былъ способенъ *выбрать* между добромъ и зломъ. Возможность самоопредѣленiя къ добру необходимо предполагаетъ и свое противоположное, — *возможность самоопредѣленiя ко злу;* вотъ почему эта послѣдняя отрицательная возможность, *способность* твари ко злу, не можетъ служить инстанцiей противъ рели-

гіознаго рѣшенія вопроса о смыслѣ міра. Возможность добра и возможность зла для твари связаны между собою логическою и жизненною связью. *Положительное* рѣшеніе вопроса о смыслѣ міра можетъ быть найдено не въ тѣхъ ученіяхъ, которыя *отрицаютъ* зло, признаютъ его призрачнымъ или мнимымъ: оно заключается единственно въ мыслѣ о полномъ преодолѣніи зла въ самой его потенціи, въ самомъ его источникѣ, — *въ свободѣ* самоопредѣляющейся твари. Это — не свобода отъ искушенія, а побѣда свободной воли надъ искушеніемъ.

Въ этомъ и заключается существенная черта христіанскаго рѣшенія жизненнаго вопроса. Евангельское повѣствованіе о земномъ подвигѣ Христа начинается какъ разъ съ разсказа *о побѣдѣ его надъ искусителемъ*. Это — первое, чѣмъ Христосъ явилъ міру свое Богочеловѣчество: съ одной стороны, *несліянность* Божескаго и человѣческаго, ибо человѣческая воля *можетъ быть искушаема*, а съ другой стороны, *нераздѣльность* двухъ естествъ, выразившаяся въ полномъ единеніи воли человѣческой и воли Божіей въ Христѣ. Въ этомъ событіи, какъ и во всемъ явленіи Христа на землѣ, всеединство перестаетъ быть умозрительной идеей: оно становится и *для насъ*, людей, фактомъ опыта, *эмпиріей:* ибо явившееся намъ Богочеловѣчество Христа есть начало всемірнаго Богочеловѣчества, стало-быть, начало всеобщаго преображенія міра *изъ другого въ друга*. Нераздѣльное и несліянное единство *двухъ* естествъ и *двухъ* воль не ограничивается одною Богочеловѣческою личностью. Въ *грядущемъ* царствіи Христовомъ оно должно стать основою *всего* космическаго строя.

Достаточно ли этого указанія, чтобы побѣдить сомнѣнія религіознаго исканія? Повидимому, нѣтъ. — Почему Христосъ торжествуетъ не въ настоящемъ, а только въ *грядущемъ* мірѣ? Не есть ли это настоящее — *ограниченіе полноты* бытія Божія, несовмѣстимое съ самою мыслью о Богѣ? Можетъ ли Богъ, оставаясь Богомъ, совлечь съ себя хотя бы *на единый мигъ* полноту бытія? Какъ бы кратокъ ни былъ этотъ «мигъ», въ немъ сосредоточивается цѣлая бездна зла и страданія; но, если такъ, не есть ли онъ прямое отрицаніе всеединства?

Замѣчательно, что апостолъ Павелъ не смущается этимъ какъ будто неразрѣшимымъ противорѣчіемъ! Съ одной стороны онъ учитъ о Христѣ: *въ немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно* (Колос. II, 9); а съ другой стороны, онъ

же говоритъ: *вы знаете благодать Господа нашего Іисуса Христа, что онъ, будучи богатъ, обнищалъ ради васъ, дабы вы обогатились Его нищетою* (II Кор. VIII, 9). То, что *намъ* кажется противорѣчіемъ, — нарушеніемъ всеединства, — на высшей ступени религіознаго сознанія превращается въ яркое о немъ свидѣтельство. Христосъ «обнищалъ ради насъ» намъ это обнищаніе кажется несовмѣстимою, съ мыслью о Богѣ, *утратою полноты бытія;* а для апостола Христова это и есть *откровеніе полноты любви Христовой.*

Вдумаемся въ слова апостола.—Подъ «обнищаніемъ» Христа разумѣется не одно только принятіе «зрака раба», не одно только Его воплощеніе и страданіе въ тѣсномъ смыслѣ слова. Самое сотвореніе міра не совершеннаго, но совершающагося, *становящагося* во времени, уже есть нѣкоторое «обнищаніе», — актъ благодатнаго самоограниченія творящаго Слова. Этотъ міръ, по самому своему замыслу, есть сфера Боговоплощенія: для того онъ и созданъ, чтобы стать тѣломъ Христовымъ, окруженіемъ божественной славы. Но съ другой стороны, это явленіе божественной славы для міра есть еще не достигнутый конецъ; поскольку этотъ міръ еще не вмѣщаетъ въ себѣ *полноты* божественнаго совершенства, онъ представляется мѣстомъ ограниченнаго Богоявленія, сферою, гдѣ божественная слава временно *сокрыта* чѣмъ-то *другимъ.* Чтобы явиться въ этомъ мірѣ, вѣчное Слово должно облечься въ форму текучаго, движущагося, совершающагося «другого»; иначе говоря, оно должно тѣмъ самымъ «обнищать», т. е. совлечь съ Себя *полноту* бытія вѣчнаго и неизмѣннаго.

Для чего нужно это самоограниченіе? Почему актомъ божественнаго всемогущества не созданъ *отъ вѣка* міръ во всей полнотѣ его сверхвременнаго совершенства, — міръ, какъ равное Богу Боговоплощеніе? — Зачѣмъ итти къ этой цѣли изъ ступени въ ступень, когда отъ божественнаго всемогущества зависитъ осуществить ее разомъ? Зачѣмъ было создавать тварь, доступную искушенію и могущую пасть?

Отвѣтъ на эти вопросы дается всѣмъ тѣмъ, что уже было сказано объ отношеніи творческаго акта къ твари. Совершенство для твари означаетъ *обоженіе.* Если бы то или другое существо было создано отъ начала вѣковъ совершеннымъ, это значило бы, что сочетаться или не сочетаться съ Богомъ — не зависитъ отъ его свободнаго выбора;

но существо, лишенное этой свободы, не было бы *другимъ* по отношенію къ Богу, а было бы частью его Существа, ибо оно было бы *божественнымъ по природѣ.* Для него вѣчность была бы отъ начала совершившимся фактомъ и, слѣдовательно, навязывалась бы ему, *какъ рокъ,* какъ независящая отъ его воли необходимость. Такое существо могло бы быть не *другомъ* Божіимъ, а лишь несамостоятельнымъ явленіемъ божественной сущности. Время *есть необходимое условіе самоопредѣленіи твари:* для этого оно и положено. — Оно дано ей для того, чтобы она могла *свободно* выбрать между жизнью и смертью, принять или отвергнуть исходящій свыше даръ благодати. Время намъ дано для того, чтобы *совершенство,* къ которому мы призваны, было не только актомъ всемогущества Божества, но вмѣстѣ съ тѣмъ и собственнымъ нашимъ дѣломъ. Безъ времени человѣкъ не могъ бы стать соучастникомъ того творческаго акта, которымъ создается совершенство. Чтобы *пощадить* свободу «другого», призваннаго стать другомъ, — Слово Божіе не только сотворило міръ во времени, оно само явилось во времени, сочеталось съ неполнотою и немощью становящагося міра и *стало въ немъ плотью.* Замѣчательно, что апостолъ Павелъ противополагаетъ это «обнищаніе» предвѣчной полнотѣ только для того, чтобы показать необходимую жизненную связь того и другого. — *Онъ, будучи образомъ Божіимъ; не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу, но уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ и по виду ставъ какъ человѣкъ. Смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти и смерти крестной. Посему и Богъ превознесъ Его и далъ Ему имя высшаго всякаго имени. Дабы предъ именемъ Іисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ.* (Филипп., II, 6 — 10).

Самоограниченіе, смиреніе Христа, Его явленіе въ скудости и немощи человѣческой жизни нужно для того, чтобы сочетаніе человѣчества съ полнотою божественной жизни было совершенно *свободнымъ.* Понятно, почему это самоограниченіе *во времени* не нарушаетъ полноты вѣчной божественной жизни. Мы уже видѣли, что всеединое сознаніе воспринимаетъ самый процессъ во времени *въ формѣ вѣчности.* Стало-быть, здѣсь въ этомъ видѣніи всеединаго сознанія, весь процессъ во времени приведенъ къ его вѣчному концу, т. е. къ *полнотѣ и совершенству.* Если *для насъ* движущееся во времени «другое» представляетъ собою какъ бы завѣсу,

скрывающую отъ нашего взора вѣчную божественную славу, то для всеединаго сознанія эта завѣса — безусловно прозрачна. Сквозь хаосъ нашей дѣйствительности оно видитъ связь всѣхъ существъ и событій, ихъ *абсолютный синтезъ.* А въ этомъ синтезѣ *снято все, что отдѣляетъ «другое» отъ Всеединаго,* — и несовершенство, и грѣхъ, и внутренній раздоръ. Бунтующая, страждущая и умирающая тварь въ немъ видна не только такъ, какъ она есть, но такъ, какъ она *будетъ,* — въ состояніи всеобщаго дружества, вѣчной жизни и вѣчнаго покоя. Это не значитъ, чтобы грѣхъ, вражда, смерть и всякія вообще проявленія здѣшняго хаоса были чѣмъ-то призрачнымъ или мнимымъ. — Нѣтъ, во всеединомъ сознаніи виденъ весь ужасъ нашей дѣйствительности, *какъ онъ есть,* но тамъ онъ *отъ вѣка побѣжденъ,* претворенъ во всеединство: во всеединомъ сознаніи вѣчно сохраняется память о безконечномъ страданіи вселенной, но вся эта бездонная глубина мученія претворена въ безконечную радость. И грѣхъ вселенной тамъ вѣчно памятенъ, но въ то же время — навѣки забытъ, ибо онъ оставленъ «за бытіемъ» — въ сферѣ, которой принадлежитъ не вѣчная, а лишь временная реальность. Крестъ Христовъ тамъ отъ вѣка виденъ, какъ *Крестъ Животворящій,* т. е. какъ символъ смерти и воскресенія въ одно и то же время. Для всеединаго сознанія этотъ абсолютный синтезъ, который *для насъ* частично осуществляется во времени, отъ вѣка завершенъ; а потому никакое измѣненіе здѣшняго не въ состояніи внести какого-либо измѣненія въ вѣчный покой божественной жизни. И это спокойствіе вѣчнаго божественнаго созерцанія не только не нарушаетъ реальности времени и временнаго а наоборотъ, сообщаетъ временному безусловную достовѣрность: достовѣрность каждаго момента времени и всякаго временнаго ряда въ его цѣломъ обусловливается именно тѣмъ, что всѣ эти ряды въ абсолютномъ сознаніи отъ вѣка видны, *какъ законченные въ ихъ полнотѣ.*

Очень часто это ученіе о божественномъ предвидѣніи само служитъ источникомъ религіозныхъ сомнѣній. — Какъ согласить его съ свободой твари? Если всѣ мои дѣйствія предвидѣны и предусмотрѣны раньше ихъ совершенія, — не значитъ ли это, что я въ дѣйствительности лишенъ возможности самоопредѣленія? Если результатъ моего «свободнаго выбора» отъ вѣка извѣстенъ, то не есть ли эта свобода пустое самообольщеніе?

Ошибка этого разсужденія заключается въ смѣшеніи предвидѣнія и предопредѣленія. Моя свобода была бы нарушена

въ томъ случаѣ, если бы божественное предвидѣніе *предопредѣляло* мои дѣйствія, т. е. если бы оно было ихъ причиною. На самомъ дѣлѣ мои дѣйствія, какъ и всѣ вообще событія во времени, совершаются вовсе не потому, что ихъ предвидитъ Богъ: наоборотъ, *Богъ ихъ видитъ потому, что они совершаются.* — Въ сущности тутъ нѣтъ даже предвидѣнія въ точномъ смыслѣ слова, а есть всеединое Божественное *видѣніе,* которое простирается на все совершающееся во времени. Божественное предвидѣніе моихъ дѣйствій не есть какое-либо *представленіе* о нихъ, которое имъ *предшествуетъ: это — непосрдественное созерцаніе* моихъ дѣйствій, которыя не перестаютъ быть *моими* и свободными оттого, что они — вѣчно передъ очами всеединаго сознанія. Оно видитъ меня дѣйствующимъ, но самымъ фактомъ этого видѣнія не опредѣляетъ меня къ дѣйствію; этимъ моя свобода не только не уничтожается, но утверждается: ибо всеединое сознаніе видитъ мои дѣйствія, *какъ свободныя,* т. е. какъ зависящія *отъ меня,* отъ моего внутренняго самоопредѣленія, а не отъ какой-либо посторонней мнѣ силы или внѣшней необходимости.

Видимость противорѣчія между этимъ предвидѣніемъ абсолютнаго сознанія и *нашей* свободой во времени возникаетъ единственно вслѣдствіе нашей наклонности представлять всеединое сознаніе по образу и подобію нашего человѣческаго сознанія; уподобляя божественное предвидѣніе нашему человѣческому предвидѣнію, мы мыслимъ его, какъ нѣкій временный актъ, предшествующій нашимъ дѣйствіямъ во времени. Такое пониманіе божественнаго предвидѣнія совершенно ложно. Это предвидѣніе пребываетъ внѣ времени и, слѣдовательно, не есть *предшествующее* временнымъ рядамъ событіе во времени, а сверхвременный актъ, объемлющій ихъ въ себѣ. Всѣ временные ряды въ немъ отъ вѣка развернуты во всей ихъ полнотѣ; слѣдовательно, оно совершенно одинаково видитъ ихъ до, послѣ и во время ихъ совершенія. Повторяю, самое слово «предвидѣніе» въ примѣненіи къ этому вѣчному созерцанію всеединаго сознанія не вполнѣ точно, а потому можетъ быть употребляемо лишь въ условномъ значеніи, съ оговоркой о томъ, что оно не вполнѣ адекватно той мысли, которую оно выражаетъ. Усвоить себѣ эту оговорку, значитъ преодолѣть одно изъ наиболѣе существенныхъ затрудненій въ пониманіи человѣческой свободы. Не будучи дѣйствіемъ во времени, всеединое сознаніе по тому самому *не есть причина во времени;* но оно не есть и сверхвременная

причина моихъ поступковъ, ибо не въ немъ, а *во мнѣ* — начало моихъ дѣйствій. Оно вообще стоитъ внѣ всякихъ причинныхъ рядовъ: поэтому никакой коллизіи между нимъ и нашей человѣческой свободой нѣтъ и быть не можетъ.

Въ поясненіе къ сказанному вспомнимъ установленное выше *тождество* между всеединымъ сознаніемъ и истиною. Божественное сознаніе о моихъ дѣйствіяхъ тождественно съ истиною о нихъ, ибо оно видитъ ихъ *такъ, какъ они есть:* если они вынуждены какою-либо чуждой мнѣ силою, оно видитъ ихъ несвободными; наоборотъ, если они представляютъ собою результатъ моего самоопредѣленія, оно видитъ ихъ свободными; но во всякомъ случаѣ оно ни въ чемъ не измѣняетъ ихъ природы. Признать, что всеединое сознаніе отъ вѣка видитъ мои свободныя дѣйствія, значитъ просто утверждать, что моя свобода есть *въ абсолютной истинѣ.* Никакого противорѣчія между истиной о моей свободѣ и самой моей свободой, очевидно, нѣтъ и быть не можетъ: наоборотъ, если моя свобода *есть* въ абсолютномъ сознаніи, она тѣмъ самымъ *удостовѣряется,* перестаетъ быть моимъ индивидуальнымъ представленіемъ или мнѣніемъ и *утверждается въ истинѣ.*

Логически свобода твари совмѣщается со всеединствомъ, поскольку она включается во всеединое сознаніе. *Жизненно* и *нравственно* она сочетается съ нимъ въ *актѣ любви,* поскольку она отказывается отъ своей обособленной, эгоистической жизни и преисполняется жизнью божественною.

V. СВОБОДА ТВАРИ И ЗЛО СЪ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ ХРИСТІАНСКОЙ ТЕОДИЦЕИ

Всѣмъ вышеизложеннымъ основы христіанской теодицеи только намѣчены, но еще не утверждены окончательно. Важнѣйшіе вопросы, непосредственно съ нею связанные, доселѣ еще нами не поставлены, а потому остаются неразрѣшенными и глубочайшія религіозныя сомнѣнія. Вопросъ объ отношеніи зла къ вѣчному божественному предвидѣнію, или, какъ мы сказали, *видѣнію,* рѣшается сравнительно легко и просто: ибо *предвидѣть* зло, *сознавать* его, еще не значитъ его *хотѣть.*

Трудности въ рѣшеніи начинаются съ той минуты, когда мы ставимъ вопросъ объ отношеніи зла къ волѣ Божіей и къ

предвѣчному творческому *замыслу* Бога о мірѣ. Допустимъ, что зло является результатомъ *свободнаго самоопредѣленія* твари, — этимъ вопросъ еще не разрѣшается: вѣдь создавая свободную тварь, Богъ тѣмъ самымъ допустилъ не только возможность зла, но и самую его *дѣйствительность:* ибо Онъ отъ вѣка видѣлъ и то употребленіе, какое сдѣлаетъ каждое существо изъ этого дара свободы. Спрашивается, какъ же въ данномъ случаѣ относится Богъ къ этому злу, которое Онъ предвидѣлъ? Включено ли зло въ предвѣчный Божій замыселъ о твари? Повидимому, всѣ возможные отвѣты на этотъ вопросъ одинаково не удовлетворительны съ религіозной точки зрѣнія. Если *да*, то Богъ прямо или косвенно является *виновникомъ зла.* Если *нѣтъ*, то не служитъ ли это нарушеніе Божьей воли и Божьяго замысла всякимъ желающимъ его нарушить — доказательствомъ *безсилія Божества?* Не служатъ ли оба отвѣта доказательствами невозможности религіознаго рѣшенія вопроса? И тотъ Богъ, который *хочетъ зла*, и тотъ, который его не хочетъ, но *вынужденъ* его терпѣть, — не есть достойный предметъ религіознаго почитанія. Есть ли выходъ изъ этой роковой дилеммы?

Сказанное выше о вѣчномъ предвидѣніи еще не есть отвѣтъ на этотъ вопросъ. Богъ предвидитъ грядущую побѣду надъ грѣхомъ и превращеніе страданія въ безконечную радость. Хорошо! но этимъ еще не дается отвѣтъ на вопросъ, *нуженъ или не нуженъ* этотъ нашъ человѣческій грѣхъ для исполненія замысла Божія? Между латинскими богословами были и такіе, которые давали утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Классическій образецъ такого рѣшенія мы имѣемъ въ извѣстномъ изреченіи: O felix culpa, quae talem redemptorem meruit[1] Для всякой сколько-нибудь чуткой совѣсти очевидна ложь этого рѣшенія, которое дѣлаетъ зло необходимостью для самого Бога, понимаетъ зло, какъ *необходимое для Бога средство* осуществленія добра. Если Богъ не можетъ иначе осуществить добро, какъ черезъ зло, Онъ этимъ самымъ становится виновникомъ зла. Мало того, въ этомъ рѣшеніи есть *скрытый* дуализмъ, который безъ труда обнаруживается внимательнымъ логическимъ анализомъ. Безусловное Добро или Богъ — одно и то же; а зло есть не что иное, какъ активное отрицаніе добра. Поэтому утверждать, что добро нуждается въ злѣ, какъ средствѣ, значитъ признавать зави-

[1] Блаженъ грѣхъ, заслужившій такого Искупителя.

симость Бога отъ иной силы, Ему враждебной и Его отрицающей. Это — замаскированное двоебожіе, или что то же, — *безбожіе*.

По тѣмъ же основаніямъ не удовлетворительна и такъ называемая «эстетическая» теодицея, которая учитъ, что зло есть необходимая эстетическая антитеза добра въ мірозданіи. Такъ понимаетъ зло блаженный Августинъ: согласно его ученію, зло въ мірѣ необходимо, какъ диссонансъ въ музыкѣ, который составляетъ необходимый элементъ въ гармоніи цѣлаго, или какъ тѣнь въ живописи: ложась рядомъ со свѣтомъ, тѣнь составляетъ необходимое условіе красоты картины, какъ цѣлаго. Не трудно убѣдиться въ томъ, что и этотъ эстетизмъ содержитъ въ себѣ кощунственную мысль о злѣ, какъ о *необходимомъ* укашеніи созданнаго Богомъ міра. Въ этомъ качествѣ зло якобы *нужно* Богу, *нуженъ грѣхъ*, по тому что онъ своимъ контрастомъ дѣлаетъ добро болѣе рельефнымъ, нужно и страданіе, какъ эстетическій контрастъ блаженству. Вмѣсто, того, чтобы быть «оправданіемъ» Бога, такая теодицея есть тяжкое противъ Него обвиненіе, ибо она представляетъ Его жестокимъ мучителемъ, для котораго страданія твари служатъ предметомъ эстетическаго наслажденія.

Въ другомъ мѣстѣ я показалъ [1], что эта августиновская теодицея, вносящая роковое раздвоеніе въ предвѣчный божественный планъ,носитъ на себѣ очевидные слѣды не вполнѣ побѣжденнаго манихейскаго вліянія. Побѣда всеединства надъ зломъ тутъ — чисто внѣшняя, кажущаяся: оно не побѣждается изнутри, а только *подчиняется* предустановленному Богомъ порядку. Несоотвѣтствіе такого ученія съ христіанскимъ жизнепониманіемъ обнаруживается не только въ этомъ его логическомъ противорѣчіи, но еще болѣе въ его внутренней *холодности*. Утвержденіе, что зло и страданіе *эстетически* необходимы для совершенства мірового цѣлаго, возмущаетъ прежде всего потому, что оно противно духу любви. Въ христіанствѣ первое и главное — внутренняя побѣда любви, а вовсе не торжество «порядка», внутреннее соединеніе твари съ Богомъ, а не невольное подчиненіе ея «закону», карающему зло.

Если Богъ не есть виновникъ зла, то единственной виновницей его является грѣховная и злая воля твари. Такъ и

[1] «Религіозно-обществ. идеалъ зап. христіанства въ V вѣкѣ», Москва, 1892, стр. 91—92.

учитъ христіанство; но не трудно убѣдиться, что попытки обосновать философски это ученіе также сталкиваются съ роковыми и съ перваго взгляда какъ будто неопреодолимыми затрудненіями. Если Богъ не есть виновникъ зла, то какъ защититься противъ тѣхъ сомнѣній, которыя видятъ въ самомъ фактѣ существованія зла доказательство Его безсилія?

Христіанскій отвѣтъ на этотъ вопросъ есть ученіе о всеобщемъ воскресеніи. Но даетъ ли этотъ отвѣтъ полноту *нравственнаго* удовлетворенія ищущему религіозному сознанію? Мы, видѣли, что присущая твари *свобода выбора* между добромъ и зломъ составляетъ необходимое условіе *дружества* между Богомъ и тварью, ибо существо несвободное *не можетъ быть другомъ*. Это всеобщее, вѣчное дружество по христіанскому ученію и есть предвѣчный замыселъ Бога твари; но мы видимъ, что вся наша дѣйствительность находится въ полномъ противорѣчіи съ этимъ замысломъ, котораго міръ не пріемлетъ и *не хочетъ*. Какъ оправдать съ точки зрѣнія религіозной совѣсти тотъ фактъ, что отъ усмотрѣнія любого свободнаго, но несовершеннаго существа зависитъ нарушить весь Божій замыселъ о мірѣ? Вопреки предвѣчному замыслу, мы не хотимъ быть Богу друзьями, и все выходитъ наперекоръ волѣ Божіей: мы являемся врагами и Ему, и другъ другу: тварь *не захотѣла*, и весь міръ превратился въ кромѣшный адъ: вмѣсто всемірнаго «дружества» въ немъ царствуетъ нескончаемая оргія убійства и взаимной ненависти!

Христіанскій отвѣтъ на это сомнѣніе заключается въ указаніи на грядущую, *вѣчную* побѣду любви, которая послѣдуетъ за этимъ *временнымъ* торжествомъ ненависти. Можетъ ли онъ насъ удовлетворить? Повидимому, онъ подаетъ поводъ къ другимъ сомнѣніямъ, столь же глубокимъ и тяжкимъ, какъ и выдвинутыя доселѣ.

Начну съ менѣе существеннаго. Какъ возможно помирить съ полнотою божеской любви и съ полнотою божественнаго бытія *царство зла*, хотя бы и *временное?* Какъ бы ни было временнымъ это царство, возможно ли мыслить это временное, внѣбожественное, не ограничивая тѣмъ самымъ полноту божественнаго бытія? Вѣдь замыселъ Божій именно и есть *полнота* божественной жизни, наполняющей все. Не ниспровергается ли этотъ замыселъ цѣликомъ *всякимъ* исключеніемъ *какого бы то ни было* существа и какой бы то ни было сферы жизни изъ этой полноты? Что изъ того, что этому исключенію твари изъ божественной жизни положенъ

опредѣленный предѣлъ и срокъ *во времени?* Допустимо ли въ божественной жизни какое-либо временное умаленіе, неполнота или *пріостановка вѣчности?* «Временная» утрата полноты значила бы, что Богъ *на время* пересталъ быть Богомъ. Но такой *перерывъ* въ божественной жизни уничтожалъ бы ее цѣликомъ, ибо Богъ, получающій умаленіе или приращеніе во времени, тѣмъ самымъ уже не есть Богъ.

Повторяю, *это* сомнѣніе сравнительно легко для рѣшенія. Онъ возникаетъ вслѣдствіе недостаточно яснаго и глубокаго различія между *эзотерическою* сферою бытія Божія *экзотерическою* областью тварнаго бытія во времени. Смущающая нашу совѣсть «пріостановка вѣчности» происходитъ не для Бога, а для твари. Богъ, видящій тварь отъ вѣка въ ея *окончательномъ* состояніи совершенства и дружества, тѣмъ самымъ *вѣчно* ею обладаетъ. Для Него побѣда надъ зломъ не есть дѣйствіе, совершающееся въ опредѣленный моментъ времени или срокъ, а *вѣчная* побѣда. Поэтому никакое наше дѣйствіе во времени не въ состояніи внести какого-либо умаленія или приращенія въ эту полноту вѣчнаго покоя. Мы уже видѣли, что именно та предвѣчная жертва творящаго Слова, которая выражается въ свободномъ самоограниченіи, въ совлеченіи съ себя *полноты славы* въ экзотерической сферѣ временнаго бытія, представляетъ собою высшее проявленіе полноты любви Бога къ твари. Самый актъ творенія міра во времени уже есть въ возможности; а въ вѣчномъ божественномъ предвидѣніи и въ дѣйствительности — начало вольной страсти: въ этомъ актѣ Сынъ Божій отдаетъ Себя въ жертву за міръ и тѣмъ самымъ его пріобрѣтаетъ.

Но тутъ какъ разъ мы сталкиваемся съ сомнѣніемъ, наиболѣе труднымъ для рѣшенія. Какъ совмѣстить это *предвѣчное* рѣшеніе Божества о той *грядущей* (для насъ) вселенной «вѣчнаго покоя» со свободой твари во времени? Одно изъ двухъ: или мой выборъ отъ вѣка *предрѣшенъ* въ божественномъ совѣтѣ, тогда моя свобода — пустой призракъ. Или же отъ моего рѣшенія въ самомъ дѣлѣ зависитъ опредѣлить себя навѣки, войти или не войти въ вѣчный покой; но тогда не становится ли тѣмъ самымъ призрачною побѣда вѣчной любви надъ зломъ? Гдѣ эта побѣда, если отъ меня зависитъ разрушить все дѣло предвѣчной любви, выключить меня самого навѣки изъ полноты божественной жизни и тѣмъ самымъ сдѣлать ее неполнотою! — Во что обращается эта полнота, если гдѣ-то *рядомъ* съ нею и *внѣ* ея

актомъ произвола твари можетъ утвердиться навѣки темное царство зла и ненависти!

Величайшимъ камнемъ преткновенія для вѣрующихъ душъ является именно эта мысль о вѣчномъ адѣ, которая повидимому, вноситъ раздвоеніе въ самую глубину христіанскаго религіознаго сознанія. Ибо здѣсь мы какъ будто имѣемъ непримиримый конфликтъ двухъ необходимыхъ элементовъ одной и той же христіанской идеи. Если Богъ есть Любовь, то адъ кажется недопустимымъ, невозможнымъ; если есть свобода самоопредѣленія твари, то допущеніе возможности ада представляется, наоборотъ, *логически необходимымъ*. Эти сомнѣнія касаются не какой-либо частности, не какой-либо отдѣльной стороны христіанскаго жизнепониманія, а *самаго его существа*. Адъ выдвигается и самъ себя заявляетъ, какъ инстанція противъ христіанства въ его цѣломъ; въ этомъ и залючается ужасающая сила его искушенія, ибо всей своей сущностью адъ утверждаетъ, что *Бога нѣтъ*. Для того, кто видитъ адъ, — а въ нашей дѣйствительности мы несомнѣнно видимъ его начало, — это доказательство можетъ пріобрѣсти значеніе неотразимаго довода.

Какъ же быть съ этимъ сомнѣніемъ, наиболѣе тяжкимъ изо всѣхъ? Отказаться отъ его рѣшенія, признавъ таковое непосильнымъ для человѣческаго ума? Но такой отказъ долженъ встрѣтить рѣшительное осужденіе именно съ религіозной точки зрѣнія . Человѣкъ «съ двоящимися мыслями» вообще находится въ полномъ противорѣчіи съ религіознымъ идеаломъ единства и цѣльности. Отказъ нашего ума отъ самой попытки освобожденія, отъ самой жажды исцѣленія есть актъ постыдной капитуляціи: это — просто-напросто примиреніе мысли съ ея грѣховнымъ состояніемъ. Обыкновенно духовная неспособность или лѣнь облекается въ обманчивую личину смиренія. Говорятъ, что сомнѣніе должно быть побѣждено жизнью, а не мыслью. Но, во-первыхъ, жизнь наша еще болѣе несовершенна и грѣховна, чѣмъ мысль. Раздвоеніе между адомъ, въ которомъ мы живемъ, и Богомъ, которому мы молимся, охватываетъ все наше существованіе, и мы скорѣе можемъ возвыситься надъ нимъ въ мысленномъ предвареніи, нежели въ жизни. А во-вторыхъ, та борьба противъ ада, въ которой мысль не участвуетъ всѣми силами своего разумѣнія, есть борьба не въ достаточной мѣрѣ напряженная и дѣйственная. Рѣшимъ или не рѣшимъ мы нашу антиномію, мы во всякомъ случаѣ должны всѣми силами стремиться къ ея разрѣшенію.

VI. СВОБОДА ТВАРИ И АДЪ

Окончательный и полный отвѣтъ на поставленные здѣсь вопросы можетъ быть данъ только ученіемъ о мірѣ, какъ цѣломъ: ибо, если въ божественномъ замыслѣ міръ есть *свободное другое, призванное стать другомъ,* то вопросъ *о свободѣ* этого другого не есть какая-либо частность въ христіанствѣ, — это вопросъ объ отношеніи къ Богу міра въ его цѣломъ. Стало-быть, пока ученіе о мірѣ, какъ цѣломъ, нами не раскрыто до конца, отвѣтъ на вопросъ о свободѣ, а съ нимъ вмѣстѣ и на вопросъ о злѣ и объ адѣ, можетъ получить лишь предварительное и не вполнѣ законченное рѣшеніе.

Свобода твари, о которой идетъ рѣчь, есть, какъ мы видѣли, возможность самоопредѣленія за или противъ Бога, иначе говоря, возможность выбора между жизнью и смертью. Утверждая свободу выбора, христіанство признаетъ дѣйствительность ада, но вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ возможность для твари въ какой-либо мѣрѣ нарушить полноту вѣчной жизни Божества. Какъ помирить эти два, казалось бы, взаимно другъ друга исключающія положенія?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надо присмотрѣться внимательнѣе къ христіанскому ученію объ адѣ. Тамъ адъ противополагается вѣчной жизни, не какъ другая жизнь, а какъ «вторая смерть». Этими словами выражается сущность христіанскаго пониманія ада. Адъ не есть какая-либо *вѣчная жизнь* внѣ Христа, ибо вѣчная жизнь — *одна:* она *только* въ Богѣ, *только* во Христѣ; дѣйствительность ада *возникаетъ не путемъ отторженія чего-либо живого* отъ вѣчной божественной полноты, ибо тогда эта полнота была бы тѣмъ самымъ нарушена — нѣтъ! Отпаденіе ада отъ Бога есть *отпаденіе смерти,* а не отпаденіе жизни. Этимъ самымъ фактомъ отпаденія смерти полнота божественной жизни не умаляется, а напротивъ, утверждается.

Но, скажутъ намъ, адъ все-таки есть какая-то вѣчная внѣбожественная дѣйствительность, самымъ фактомъ своего существованія *ограничивающая* дѣйствительность Божества. Посмотримъ, что это за дѣйствительность!

Тексты св. Писанія говорятъ объ адѣ, какъ о тьмѣ внѣшней, гдѣ червь не умираетъ и огонь не угасаетъ. Это, какъ было уже выше сказано, два начала, вѣчно разрушающія и вмѣстѣ безсильныя разрушить: ибо, если бы огонь дѣйствительно разрушалъ, онъ не горѣлъ бы *безъ конца.* На

самомъ дѣлѣ въ этомъ огнѣ ничего живого не сгораетъ, ибо нѣтъ въ аду *вѣчной жизни;* нѣтъ и *средняго* между жизнью и смертью, нѣтъ той *временной жизни,* которою мы живемъ здѣсь, на землѣ. Тамъ есть только мертвое, только смерть: стало-быть и горитъ тамъ не подлинное, а призрачное: и самое пламя тамъ столь же призрачно, какъ и то, что въ немъ сгораетъ. Также и червь въ аду не умираетъ, не отъ того, чтобы онъ могъ тамъ питаться чѣмъ-либо живымъ, а именно отъ того, что пища его въ аду абсолютно мертва и призрачна: она не насыщаетъ, вслѣдствіе чего червь долженъ *безъ конца* ее пожирать. И червь, и огонь въ аду — не болѣе и не менѣе, какъ образы *неумирающей смерти.*

Очевидно, что эта дѣйствительность смерти не есть дѣйствительность жизни, а *дѣйствительность призрака.* Адъ есть царство призраковъ, и лишь въ качествѣ таковото ему можетъ принадлежать *вѣчность.* Вся *вѣчная* жизнь — въ Богѣ, а когда исполнится полнота временъ, иной жизни, кромѣ *вѣчной,* не будетъ. «Тьма внѣшняя», т. е. абсолютно внѣбожественная дѣйствительность, очевидно, представляетъ собою нѣчто такое, что не живетъ. Это жизнь — не дѣйствительная, а только кажущаяся. *Дѣйствительность ада есть дѣйствительность разоблаченнаго праведнымъ судомъ Божіимъ вѣчнаго миража.*

И, однако, въ св. Писаніи есть слова, которыя какъ будто надѣляютъ этотъ миражъ какими-то «признаками жизни»: *тамъ будетъ плачь и скрежетъ зубовъ.* — Какъ могутъ быть страданія и «вѣчныя муки», тамъ, гдѣ нѣтъ жизни? Очевидно, что это — страданія, всецѣло отличныя отъ тѣхъ, которыя мы испытываемъ здѣсь, въ нашей временной жизни. Эти послѣднія суть *страданія частичнаго умиранія,* страданія частичнаго, неполнаго отрѣшенія отъ жизни, муки жизненнаго стремленія, встрѣчающаго на пути своемъ препятствія и потому неудовлетвореннаго. Иное дѣло — *адскія муки:* это — *страданія полной и окончательной утраты жизни.* Въ этомъ и заключается роковая трудность, препятствующая ихъ пониманію. Какъ можетъ страдать то, что умерло *второю* и, стало-быть, *окончательною* смертью? Есть ли въ аду возможный *субъектъ страданія;* могутъ ли страдать *призраки?* Не составляетъ ли страданіе исключительный удѣлъ *живущаго, живого?* Трудность христіанскаго пониманія ада заключается именно въ томъ, что оно какъ будто вводитъ нѣчто непризрачное — муку — въ царство призраковъ. Если все

въ аду есть миражъ, то какъ можетъ быть въ немъ дѣйствительнымъ страданіе?

Чтобы преодолѣть эту трудность, нужно прежде всего уяснить себѣ ея психологическій источникъ. Она возникаетъ вслѣдствіе того, что мы мыслимъ адскія муки по образу и подобію нашего временнаго процесса, какъ *что-то безъ конца длящееся во времени.* На самомъ дѣлѣ онѣ таковыми быть не могутъ. Полная, *окончательная* утрата жизни есть *переходъ во времени* отъ жизни къ смерти и *въ качествѣ перехода* можетъ быть только актомъ мгновеннымъ. Вѣчная мука есть не что иное, какъ *увѣковѣченный мигъ* окончательнаго разрыва съ жизнью.

Свободнымъ самоопредѣленіемъ сотворенное существо на вѣки вѣчные отдѣляется отъ самаго источника жизни и въ этомъ отрѣшеніи испытываетъ крайнюю, безпредѣльную муку. Это — *рѣшимость умереть навсегда, окончательно.* Но въ какомъ смыслѣ можетъ вѣчно страдать то, что навѣки умерло? Очевидно, страданіе «второй смерти» не можетъ быть ни длящимся *переживаніемъ во времени,* ибо время для умершаго этой смертью навсегда остановилось, ни *состояніемъ вѣчной жизни,* ибо именно отъ вѣчной жизни данное существо навсегда отрѣшилось. Это страданіе для переживающаго его существа, какъ сказано, можетъ заполнять только *единый мигъ* — тотъ мигъ которымъ для него заканчивается время. Но въ этотъ мигъ духовный обликъ существа, его переживающаго, утверждается на вѣки вѣчные: оно *опредѣляется навсегда къ смерти.* Стало-быть, въ данномъ случаѣ «мигъ» совпадаетъ съ вѣчностью и потому вмѣщаетъ въ себѣ ту безпредѣльность страданія, которая соотвѣтствуетъ безпредѣльности утраты.

Говоря иначе, дѣйствительность ада есть дѣйствительность *перехода,* который совершается *навсегда,* — перехода отъ жизни къ смерти, отъ бытія къ небытію. Въ извѣстномъ текстѣ св. Писанія адъ именуется «воскрешеніемъ суда». — *И изыдутъ сотворшіе благая въ воскрешеніе живота, а сотворшіе злая — въ воскрешеніе суда.* (Іоанн., V, 29). *И се есть вторая смерть* (Апокал. XXI, 8). Значитъ адъ опредѣленно пріурочивается къ заключительному моменту міровой исторіи, *къ суду,* который отдѣляетъ то, что наслѣдуетъ жизнь, отъ того, что обречено на смерть. «Воскрешеніе суда» есть именно то воскрешеніе, за которымъ не слѣдуетъ «животъ вѣчный».

Въ этомъ и заключается отвѣтъ на цѣлый рядъ религіозныхъ сомнѣній. Адъ возмущаетъ совѣсть, поскольку мы представляемъ себѣ *жизнь въ аду, жизнь обреченную на безконечныя мученія.* Но именно *жизни* въ аду нѣтъ, есть только безконечная и вѣчная смерть; а смерти тамъ *некого* жалить, потому что въ аду нѣтъ живого. Оттого и сказано: *Смерть, гдѣ твое жало, адъ, гдѣ твоя побѣда* (Осіи, 13, 14, 1 Коринѳ. XV, 55). Адъ существуетъ вѣчно не какъ состояніе какой-либо мучащейся жизни, а именно какъ «воскрешеніе суда», т. е. именно какъ актъ окончательнаго отдѣленія отъ жизни коему праведнымъ *судомъ* Божіимъ суждено *на вѣки* его необходимое послѣдствіе — логическое и жизненное — *смерть.* Адъ не есть какое-либо субстанціальное бытіе, чрезъ само себя существующее. — Онъ существуетъ лишь чрезъ Божій судъ и въ этомъ судѣ; самъ же въ себѣ онъ пустъ и призраченъ. Въ немъ есть безпредѣльное страданіе. Но не забудемъ, что это — страданіе не того, что живетъ вѣчно, а того, что *нѣкогда жило,* страданіе, *не совершающееся* во времени и не пребывающее въ сверхвременной дѣйствительности (ибо въ аду нѣтъ ничего сверхвременнаго), а страданіе, уже *совершившееся* въ тотъ *послѣдній* роковой мигъ, когда данное существо своимъ преступленіемъ и праведнымъ Божіимъ судомъ навсегда извержено во «тьму внѣшнюю».

Тотъ адскій парадоксъ, который смущаетъ религіозную совѣсть, облеченъ въ форму антиноміи. Съ одной стороны адъ есть полная утрата сверхвременнаго: въ немъ отсутствуетъ не только вѣчная жизнь, но и всякая связь съ какимъ-либо вѣчнымъ содержаніемъ. Съ другой стороны, онъ есть «огнь вѣчный». Какъ согласить эти исключающіе другъ друга тезисъ и антитезисъ?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надо ярко, конкретно себѣ представить, что такое то «воскрешеніе суда», которое въ Евангеліи противополагается «воскрешенію живота». Судъ Божій надъ міромъ есть, съ одной стороны, судъ *вѣчнаго сознанія:* въ качествѣ таковаго онъ отъ вѣка произнесенъ въ божественномъ предвидѣніи и предшествуетъ міровой исторіи. Но въ мірѣ онъ открывается *въ концѣ временъ.* Слѣдовательно, въ экзотерической сферѣ временнаго бытія онъ является, какъ *событіе,* завершающее исторію міра. Сущность этого событія заключается въ томъ, что грань между экзотерической и эзотерической сферой всеединаго сознанія окончательно снимается. Во времени становится явнымъ Божій судъ обо всемъ, что есть, и обо всемъ, что было.

Попытаемся представить себѣ, какъ происходитъ это откровеніе Божьяго суда. Мы уже говорили, что Богъ вѣчно видитъ всѣ временные ряды законченными и завершенными. Онъ созерцаетъ начало всякой жизни, ея развитіе и тотъ конецъ, къ которому она приходитъ, тотъ ея окончательный обликъ, къ которому она въ концѣ навѣки опредѣляется. — Въ этомъ всевидѣніи, отъ котораго не скрываются ни желанія наши, ни чувства, ни дѣйствія, ни результаты, къ которымъ они приводятъ, и заключается предвѣчный страшный судъ Божій надъ міромъ: страшный судъ во времени наступаетъ въ тотъ моментъ, когда это предвѣчное всевидѣніе становится явнымъ въ мірѣ. Тогда для однихъ наступаетъ «воскрешеніе живота», для другихъ — «воскрешеніе суда».

Въ обоихъ случаяхъ какъ бы возстановляется, *вспоминается* вся прожитая человѣкомъ жизнь до малѣйшихъ подробностей. Сохраненная вѣчною памятью Безусловнаго, она въ единый мигъ цѣликомъ проходитъ передъ сознаніемъ пережившаго ее человѣка; и въ этомъ прохожденіи пережитыхъ имъ чувствъ и совершенныхъ дѣлъ человѣкъ читаетъ свой окончательный приговоръ — прощеніе или осужденіе. Одно изъ двухъ: если Христосъ былъ центромъ его жизни, то и конецъ прожитого имъ временнаго ряда ведетъ ко Христу; тогда логическое завершеніе этого ряда есть окончательное, вѣчное сочетаніе со Христомъ, *воскрешеніе живота*. Или весь рядъ во времени, вся земная жизнь утверждалась внѣ Христа, противъ Него; тогда жизнь во Христѣ не можетъ быть и вѣчнымъ концомъ ряда. Тогда концомъ можетъ быть только окончательное отсѣченіе отъ Христа «вѣтви, не приносящей плода». Въ этомъ и заключается «воскрешеніе суда»: осужденный воскресаетъ не для того, чтобы *вѣчно жить во Христѣ*, а только для того, чтобы ожить на единый мигъ окончательнаго и безповоротнаго отдѣленія отъ жизни, отъ самаго ея источника.

Въ этомъ смыслѣ, какъ я сказалъ, *вѣчность ада есть вѣчность мига*. Не жившій во Христѣ во времени, въ концѣ временъ на вѣки извергнутъ «во тьму внѣшнюю», въ сферу абсолютно чуждую Христу и, стало-быть, чуждую жизни. Передъ очами Всеединаго *вѣчно дѣйствителенъ* этотъ рѣшающій мигъ со всей его безпредѣльной мукой. Мнѣ кажется, что въ этомъ смыслѣ и должно разумѣть тотъ «огнь вѣчный», о которомъ говоритъ Евангеліе. Но, съ другой стороны, этотъ мигъ, вѣчно памятный, навѣки за-бытъ, ибо адъ оставленъ *за бытіемъ*. Нѣтъ реальнаго существа, которое въ

немъ мучится, — есть только мятущіеся призраки. Вся жизнь этихъ призраковъ — *въ прошедшемъ;* стало-быть, и все ихъ страданіе — въ прошедшемъ, когда они жили и чувствовали, особенно въ тотъ страшный мигъ «*воскрешенія суда*», когда ихъ темный обликъ запечатлѣлся навѣки. Но нѣтъ у этихъ призраковъ ни настоящаго, ни будущаго. *Въ аду есть только безконечное, темное прошедшее.* И только въ качествѣ навѣки превзойденнаго, прошедшаго адъ сохраняется въ вѣчномъ божественномъ всевидѣніи. Адъ есть въ полномъ смыслѣ *забытый міръ,* т. е. міръ, оставленный навсегда за предѣлами бытія безусловнаго, божественнаго.

Этимъ забвеніемъ не только убито его жало, но вмѣстѣ съ тѣмъ сведенъ на нѣтъ весь его соблазнъ. Какъ сказано, адъ для насъ соблазнителенъ, поскольку его существованіе кажется намъ противнымъ любви. Но если нѣтъ въ немъ жизни, которая томится и страждетъ, то что же въ немъ любить? Нѣтъ въ немъ того *существа,* которому бы можно было сострадать, ибо самое понятіе «существа» несовмѣстимо съ адомъ: тамъ есть только тѣни — мнимое, кажущееся, а не существенное. Есть ли въ немъ неудовлетворенное, недостигнувшее цѣли *стремленіе?* Нѣтъ, такое стремленіе мыслимо только во времени: стало-быть, по отношенію къ аду оно есть прошедшее; адъ не есть смѣна моментовъ во времени, а навѣки *застывшій окончательный мигъ,* отъ котораго уже нѣтъ перехода къ какому-либо другому мигу или серіи моментовъ. Стало-быть, *вся жизнь* — по ту сторону ада: вся его дѣйствительность сводится къ *пустому миражу,* который уже не соблазняетъ, потому что онъ разоблаченъ и побѣжденъ окончательно. Разъ все живое — внѣ его, то что же въ немъ сгораетъ, уничтожается, рушится? Только смерть! Но это истребленіе смерти и есть окончательное торжество жизни. «Вѣчный огонь», попаляющій смерть, — не жестокость, а избавленіе и побѣда.

Этимъ мы отвѣтили на важнѣйшій вопросъ теодицеи. — Свобода твари, опредѣлившейся ко злу, не въ состояніи нарушить полноту божественной жизни, потому что она не въ состояніи произвести изъ себя ничего субстанціальнаго, существеннаго: она рождаетъ только пустые призраки. Ея субстанціальное, существенное содержаніе — только въ томъ нераздѣльномъ, несліянномъ единеніи съ Богомъ, которое было явлено во образѣ Богочеловѣка.

Читатель безъ труда замѣтитъ неполноту данныхъ здѣсь разъясненій: указаніе, что свобода ко злу и даже крайнее ея проявленіе — адъ — не въ состояніи нарушить полноту вѣчной божественной жизни, еще не даетъ *полнаго* отвѣта на основной вопросъ теодицеи. Остается безъ отвѣта рядъ тяжкихъ сомнѣній. Разъ тварь отпадаетъ отъ вѣчной жизни, то повидимому, по тому самому остается невыполненнымъ предвѣчный *замыселъ Божій* о ней, остается неосуществленной предвѣчная божественная идея о сотворенномъ. Не нарушается ли этимъ полнота божественной побѣды надъ зломъ? Чтобы отвѣтить на это сомнѣніе, надо поставить общій вопросъ объ отношеніи твари къ предвѣчному божественному замыслу. Въ связи съ этимъ долженъ быть углубленъ и вновь разрѣшенъ и самый вопросъ о свободѣ твари. Къ осуществленію Божьяго замысла призваны мы, сотворенныя существа, въ качествѣ *свободныхъ* сотрудниковъ Божіихъ. А между тѣмъ нашъ повседневный опытъ свидѣтельствуетъ о томъ, что наша свобода — не на уровнѣ этой задачи. Она парализована превозмогающею силою общаго, родового и унаслѣдованнаго грѣха. Какъ же мирится самая возможность этого грѣха, какъ бы исключающаго нашу свободу и отвѣтственность, съ правдою Божіей? Мы попытаемся отвѣтить на эти и другіе связанные съ ними вопросы въ послѣдующихъ частяхъ настоящаго труда.

ГЛАВА III

СОФІЯ

I. МІРЪ И ЗАМЫСЕЛЪ БОЖІЙ О МІРѢ. — ПРОТИВЪ ГНОСТИЧЕСКАГО ПОНИМАНІЯ СОФІИ

Чтобы такъ или иначе разрѣшить вопросъ, поставленный въ концѣ предыдущей главы, надо послѣдовательно итти тѣмъ путемъ, которымъ мы шли доселѣ: необходимо вновь допросить ту интуицію абсолютнаго, всеединаго сознанія, которая лежитъ въ основѣ всякаго человѣческаго сознанія.

Единственный путь философіи, приводящій къ цѣли, въ данномъ случаѣ, — древній діалектическій путь Сократа и Платона. Углубляясь въ мое индивидуальное сознаніе, осуществляя поставленное Пиѳіей требованіе «познай самаго себя», — я найду въ основѣ всякаго моего представленія и мысли иное сознаніе, которое прежде моего и больше моего, — сознаніе, совпадающее съ истиною, *вселенское и всеобъемлющее.* По отношенію къ нему всякое ограниченное, человѣческое сознаніе — небольшой и краткій отрывокъ. Сознаніе человѣческаго индивида неизбѣжно фрагментарно: чтобы снять эту индивидуальную границу, чтобы прочесть *мои* отрывочныя переживанія въ контекстѣ всеединой истины, нужно восполнить мое сознаніе сознаніемъ соборнымъ: чтобы подняться мыслью надъ обманчивыми переживаніями *моей* индивидуальной психики, надо *вступить въ діалогъ* съ другими: ибо всеединое сознаніе, которое возвышается надо всѣми сознающими и мыслящими субъектами, есть то, что объединяетъ всѣхъ.

Именно этотъ діалектическій путь привелъ Платона къ открытію идеи. Онъ увидѣлъ, что надъ индивидуальнымъ

переживаніемъ есть нѣчто вселенское *Καθόλου* что составляетъ предметъ истиннаго знанія; это вселенское не есть мое, ни твое, ни вообще человѣческое представленіе, а нѣкоторое независимое отъ насъ, людей, сознаваемое, — *самодовлѣющая идея,* которая выражаетъ собой истину и сущность всего, что есть. Такъ какъ эта идея таится въ глубинѣ всякаго сознанія, она представляетъ собою нѣчто *единое для всѣхъ.* Поэтому она и выясняется въ мысленномъ общеніи, *въ діалогѣ,* гдѣ отметается все то индивидуальное, субъективное, что служитъ источникомъ разнорѣчія и разномыслія: въ совмѣстномъ исканіи истины открывается то общее, что служитъ началомъ объединенія всѣхъ.

Выводы древняго философа вполнѣ оправдываются гносеологическимъ изслѣдованіемъ. Въ другомъ мѣстѣ я показалъ, что *интуиція всеединаго сознанія* представляетъ собою необходимое предположеніе всякаго человѣческаго познаванія[1]. Раскрывая эту интуицію, мы неизбѣжно приходимъ къ признанію идеи. Всеединое сознаніе есть то, которое заключаетъ въ себѣ абсолютную мысль обо всемъ. Но абсолютная мысль не есть только сущій смыслъ того, что есть: она вмѣстѣ съ тѣмъ и *Божій замыселъ о томъ, что должно быть.* Весь міръ во всеединомъ сознаніи существуетъ чрезъ этотъ замыселъ, который составляетъ начало и конецъ всего дѣйствительнаго и возможнаго.

Всеединое сознаніе есть *абсолютный синтезъ:* это значитъ, что *въ немъ все связано воедино:* и временное, и вѣчное. Временные ряды въ немъ даны въ ихъ законченной полнотѣ и связаны съ ихъ вѣчнымъ началомъ и концомъ. Вспомнимъ, что грань между временнымъ и вѣчнымъ положена *для насъ* въ экзотерической сферѣ всеединаго сознанія. Въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ она снята: значитъ, предвѣчный замыселъ тамъ отъ вѣка осуществленъ. — Идея, положенная въ основу міра въ его цѣломъ и каждаго временнаго ряда въ отдѣлности, *до времени* скрыта отъ насъ или же явлена намъ частично, неполно; но во всеединомъ сознаніи она выявлена до конца. — Мы видимъ оторванныя отъ вѣчности явленія во времени, но въ истинѣ временное неотдѣлимо отъ вѣчнаго; явленіе и смыслъ тамъ составляютъ одно неразрывное цѣлое.

---

[1] Кромѣ введенія къ настоящему соч. ср. мою книгу «Метафизическія предположенія познанія». Москва, 1917, книгоиздат. «Путь».

Вѣчный покой и мiровое движенiе суть термины соотносительные; во всеединомъ сознанiи они неотдѣлимы одинъ отъ другого: ибо вѣчный покой, въ коемъ отъ вѣка осуществлена *полнота* божественной жизни, есть конечная *цѣль* (terminus ad quem) всего мiрового движенiя. — Для Бога это — цѣль отъ вѣка достигнутая: ибо въ каждомъ моментѣ времени, въ каждой стадiи мiрового процесса Онъ видитъ конецъ мiровой эволюцiи. — Это значитъ, что во всеединомъ сознанiи всѣ временные ряды видны при свѣтѣ тѣхъ *первообразовъ* — тѣхъ божественныхъ *предначертанiй*, которыя положены въ ихъ основу. — Мiръ, становящiйся во времени, несовершенъ. Но въ божественномъ сознанiи временные ряды видны не въ отрывѣ отъ вѣчной дѣйствительности (какъ мы ихъ видимъ), а въ ихъ непосредственномъ отношенiи къ ней и черезъ нее. Богъ видитъ всякое существо и въ предвѣчномъ Своемъ замыслѣ, какимъ оно должно быть, и въ каждой стадiи его временнаго существованiя, и, наконецъ, — въ его *окончательномъ видѣ, въ томъ его образѣ, который перейдетъ въ вѣчность*.

Какъ относится этотъ образъ къ божественной идеѣ? Совпадаетъ ли мiръ, какъ цѣлое, и каждое отдѣльное существо въ его окончательномъ состоянiи съ предвѣчнымъ Божьимъ замысломъ о немъ, или же тварь, *призванная* осуществить въ себѣ этотъ замыселъ, можетъ уклониться отъ его исполненiя?

Самая постановка этого вопроса обнаруживаетъ роковыя трудности въ его рѣшенiи. Если никакiя отклоненiя невозможны, если предвѣчный замыселъ о твари имѣетъ осуществится *во всякомъ случаѣ*, во всей его полнотѣ, хочетъ этого тварь или не хочетъ, то этимъ, повидимому, исключается возможность ея свободнаго самоопредѣленiя. — Наоборотъ, если тварь, призванная осуществить въ себѣ образъ Божiй, можетъ отречься отъ этого своего призванiя, не создается ли этимъ самымъ возможность полнаго крушенiя вѣчнаго замысла Божiя?

Вопросъ о свободѣ воли есть прежде всего вопросъ объ отношенiи твари къ ея божественной идеѣ. Какъ только онъ ставится такимъ образомъ, — конфликтъ между двумя естествами — божескимъ и тварнымъ — снова кажется непримиримымъ. — Повидимому, всякiя умозрительныя попытки ихъ согласованiя обречены на безысходныя внутреннiя противорѣчiя: намъ угрожаетъ здѣсь полная утрата единства христiанскаго жизнепониманiя.

Прежде всего глубоко не удовлетворительно то ученіе, которое опредѣляетъ божественную идею, какъ *субстанцію* всего становящагося, а міръ во времени — какъ *явленіе* этой субстанціи. Такое пониманіе идеи встрѣчается у Соловьева [1], у котораго оно, впрочемъ, не выдержано, не доведено до конца, и въ еще болѣе рѣзкой формѣ — у С. Н. Булгакова: по мнѣнію послѣдняго весь міръ божественныхъ идей или, иначе говоря, сама св. *Софія* относится къ міру во времени, какъ natura naturans къ natura naturata [2]. — Очевидно, что человѣческая свобода, да и вообще свобода твари при этихъ условіяхъ обращается въ ничто. Если божественный замыселъ обо мнѣ есть моя субстанція или сущность, *я не могу не быть явленіемъ этой сущности*. Хочу я или не хочу, я во всякомъ случаѣ таковъ, какимъ меня замыслилъ Богъ: всѣ мои дѣйствія — все равно добрыя или злыя — суть порожденія этой сущности — *явленія божественной Софіи*. Очевидно, что ученіе это дѣлаетъ св. Софію виновницею зла: ибо, если мое я — только ея частичное явленіе, — мое самоопредѣленіе ко злу есть *ея* самоопредѣленіе.

Такъ оно и выходитъ у С. Н. Булгакова. У него зло изображается, какъ нѣкоторое *состояніе* Софіи, — результатъ ея *внутренняго* распада; по его мнѣнію «состояніе міра хаокосмоса, въ стадіи борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь, какъ нарушеніе изначальнаго единства Софіи, смѣщеніе бытія съ своего метафизическаго центра, слѣдствіемъ чего явилась болѣзнь бытія, его метафизическая децентрализованность; благодаря послѣдней, оно ввержено въ процессъ становленія, временности, несогласованности, противорѣчій, эволюціи, хозяйства» [3]. Иначе говоря, Софія, какъ душа и сущность міра, переживаетъ нѣкоторое «метафизическое грѣхопаденіе», «метафизическую катастрофу» [4], въ результатѣ коей она распадается надвое: «подобно тому, какъ у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная, — такъ же различается и Софія Небесная, внѣвременная, и Софія эмпирическая и историческая» [5].

---

[1] См. мое соч. «Міросозерцаніе В. С. Соловьева», т. I, 284—302.

[2] С. Н. Булгаковъ: «Свѣтъ Невечерній», стр. 223, Москва, 1917, книгоизд. «Путь».

[3] С. Н. Булгаковъ: «Философія хозяйства», 146, Москва, 1912, книгоизд. «Путь».

[4] Тамъ же, 149—150.

[5] Тамъ же, 150.

Какъ согласить эти утвержденія съ христіанскимъ ученіемъ о Премудрости, сотворившей міръ? — Если Премудрость есть неотдѣлимая отъ Божества сила, то ея распадъ есть какъ бы внутренній распадъ самого Божества, ея грѣхопаденіе есть катастрофа внутри самой божественной жизни. Тѣмъ самымъ рушится вся христіанская теодицея: ибо *допущеніе грѣха и катастрофы въ Софіи*, очевидно, не есть *оправданіе* творческаго акта Божества, а тяжкое противъ него обвиненіе. Пытаясь выйти изъ этого затрудненія, С. Н. Булгаковъ впадаетъ въ новую, чреватую послѣдствіями, ошибку. — Онъ мыслитъ Софію *по-гностически*, изображаетъ ее въ видѣ самостоятельнаго эона. По его мнѣнію «Софія обладаетъ и личностью, и ликомъ, есть субъектъ, лицо или, скажемъ богословскимъ терминомъ, ѵпостась; конечно, она *отличается* отъ ѵпостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ѵпостась. Она не участвуетъ въ жизни внутри божественной, *не есть Богъ*, и потому не превращаетъ триипостасности въ четвероипостасность, троицы въ четверицу»[1].

Быть можетъ и въ самомъ дѣлѣ С. Н. Булгакову удается здѣсь избѣжать упрека въ «четвероипостасности»; но зато въ этомъ ученіи есть другое — не менѣе важное гностическое уклоненіе отъ христіанскаго ученія: Софія —Премудрость, превращенная въ четвертую Ѵпостась и въ качествѣ таковой выведенная *за предѣлы* божественной жизни, перестаетъ быть неотдѣлимой отъ Бога силой или качествомъ, Премудрость, подверженная «катастрофамъ», можетъ отъ Него отпасть; по С. Н. Булгакову она — тотъ мiровой деміургъ, который можетъ даже стать повиннымъ «суетѣ тлѣнія»[2].

Если такъ, то Богъ можетъ *во времени* утратить Премудрость, лишиться ея и затѣмъ вновь пріобрѣсти ее черезъ побѣду надъ грѣхомъ. Есть ли это существенная, *субстанціальная* утрата? С. Н. Булгаковъ мыслитъ Софію, какъ *субстанцію*, и потому долженъ былъ бы отвѣчать утвердительно на этотъ вопросъ; но это значило бы признать, что Богъ вовлекается во временный процессъ, измѣняясь въ *существѣ* своемъ, лишается полноты и вновь ее обрѣтаетъ, растетъ и умаляется во времени. Остается, стало-быть, допустить противоположное, что грѣхопаденіе Софіи не влечетъ за собою какой-либо существенной утраты для божественной жизни. Но, если такъ, то какое же право имѣетъ

---

[1] «Свѣтъ Невечерній», 212.
[2] «Философія хозяйства», 122.

эта «четвертая Vпостась», внѣбожественная и подверженная паденіямъ, на высокое наименованіе божественной Премудрости?

Не очевидно ли, что въ ней христіанское ученіе мыслитъ не только неотдѣлимую отъ Бога силу, но и *неотъемлемое отъ Него качество!* Богъ не можетъ ни стать, ни перестать быть премудрымъ, по тому что Премудрость принадлежитъ Ему *отъ вѣка:* она не можетъ отпасть или отдѣлиться отъ Него, какъ не можетъ отдѣлиться отъ Него полнота, могущество или благость. Во всемъ, что С. Н. Булгаковъ учитъ (вслѣдъ за Соловьевымъ) о ея отпаденіи, распадѣ или внутренней катастрофѣ, чувствуются слѣды непобѣжденнаго гностицизма платоновскаго или даже шеллинговскаго типа [1]. Въ особенности это замѣтно въ его изображеніи Софіи какъ особаго существа, занимающаго среднее или *посредствующее* положеніе между временемъ и вѣчностью, наподобіе «деміурга» изъ Платонова Тимея. Ученіе это въ корнѣ противорѣчитъ основному началу христіанскаго жизнепониманія, которое признаетъ лишь единаго и единственнаго посредника между Богомъ и человѣкомъ, а стало-быть, между Богомъ и тварью вообще — Богочеловѣка Іисуса Христа. Дѣйствительнымъ посредникомъ можетъ быть только такое существо, которое сочетаетъ въ себѣ *полноту* вѣчной божественной жизни съ высшимъ *совершенствомъ* тварнаго, человѣческаго естества. Софія, въ пониманіи С. Н. Булгакова [2], божественной полнотой не обладаетъ: вѣчность ей не принадлежитъ. Какъ же можетъ Софія, такъ понимаемая, заполнить пропасть между Богомъ и тварью, если сама она въ свою очередь отдѣлена отъ Бога цѣлою пропастью? [3]

Въ дѣйствительности, вопреки С. Н. Булгакову, Софія — вовсе не *посредница* между Богомъ и тварью, ибо Христосъ сочетается съ человѣчествомъ *непосредственно.* Она — неотдѣлимая отъ Христа Божія Мудрость и сила. Если такъ, то міръ, становящійся во времени, есть нѣчто *другое* по отношенію къ Софіи. Софія, какъ неотдѣлимая отъ Бога *сила*

---

[1] Ср. его «Философію хозяйства», стр. 146, гдѣ какъ разъ ученіе о «нарушеніи изначальнаго единства Софіи» прямо опирается на обширную цитату изъ Шеллинга.

[2] «Свѣтъ Невечерній», 215.

[3] Такія посредствующія существа, чуждыя божественной полнотѣ и потому не могущія заполнить пропасть между нею и тварью, характерны для ученій гностическихъ, не побѣдившихъ въ себѣ дуализмъ.

Божія потому самому не можетъ быть субстанціей или силой чего-либо становящагося, несовершеннаго, а тѣмъ болѣе — грѣховнаго. Повидимому, съ христіанской точки зрѣнія надлежитъ мыслить взаимоотношеніе между этой силой и сотвореннымъ во времени міромъ, какъ взаимоотношеніе двухъ естествъ существенно различныхъ и потому несліянныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ долженствующихъ образовать нераздѣльное единство. Божія Премудрость принадлежитъ къ божескому естеству и потому не можетъ быть субстанціей или сущностью развивающейся во времени твари. Опредѣленіе ея, какъ natura naturans, а доступнаго намъ міра — какъ natura naturata, поэтому должно быть отвергнуто въ виду его явно монофизитскаго уклона. Софія можетъ являться и осуществляться въ мірѣ, но она ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть субъектомъ развитія и совершенствованія во времени; все то, что развивается, совершенствуется или, наоборотъ, разлагается и гибнетъ, есть нѣчто другое по отношенію къ Софіи. Поэтому отношеніе между Софіей и этимъ міромъ ни въ какомъ случаѣ не есть, да и не можетъ стать тождествомъ. — Возможнымъ и должнымъ тутъ представляется нераздѣльное единство двухъ естествъ, но не сліяніе ихъ въ одно.

II. БОЖЕСТВЕННАЯ ИДЕЯ И СВОБОДА ТВАРИ

Такое пониманіе взаимоотношенія между творящей Мудростью и тварью представляетъ большія и на первый взглядъ — непреодолимыя трудности. Прежде всего оно какъ будто бы заключаетъ въ себѣ видимость непобѣжденнаго *дуализма*, чуждаго духу христіанскаго жизнепониманія.

Мы говоримъ, что міръ по отношенію къ творящей Премудрости Божіей есть *другое*. Не значитъ ли это, что міръ, какъ *другое*, возникаетъ помимо творческаго акта Софіи, имѣетъ свое особое, независимое отъ нея начало? Не превращается ли Богъ при такомъ пониманіи творческаго акта изъ Творца въ *Устроителя* мірозданія? Чѣмъ отличается излагаемое здѣсь ученіе о мірѣ отъ міровоззрѣнія Аристотеля и Анаксагора, которые полагаютъ, что божественный разумъ не создаетъ вѣчной матеріи мірозданія, а только *оформливаетъ* ее, вноситъ въ нее красоту и порядокъ?

Основное отличіе, очевидно, заключается въ томъ, что въ ученіи древнихъ философовъ матерія, изъ которой божественный умъ устрояетъ міръ, есть самостоятельное начало; между тѣмъ, по христіанскому ученію, предвѣчная Мудрость, творящая міръ, *есть начало своего другого:* въ этомъ «другомъ» *все* положено ея творческимъ актомъ — и матерія, и форма: все создано ею... *изъ ничего.*

У Платона и Аристотеля матерія мірозданія также понимается какъ *небытіе,* причемъ, по Платону, она — небытіе безусловное (ἁπλῶς μὴ ὄν), а по Аристотелю — небытіе относительное, возможность бытія (δυνάμει ὄν). — Но у обоихъ древнихъ философовъ это отрицательное опредѣленіе матеріи не выдержано: она *сопротивляется* идеѣ, затемняетъ ее, воспринимаетъ лишь несовершенный, слабый ея отпечатокъ. Изображая ее какъ непокорный матеріалъ, Платонъ и Аристотель тѣмъ самымъ надѣляютъ ее свойствами бытія, чуждаго идеѣ. и постольку противополагаютъ ее идеѣ, какъ внѣшнюю границу.

Отличіе христіанскаго ученія отъ этихъ философскихъ умозрѣній древности именно и заключается въ томъ, что никакой *внѣшней* границы оно божественной Премудрости не противополагаетъ. Міръ, становящійся во времени, по отношенію къ Софіи есть *другое,* но не въ качествѣ извнѣ даннаго матеріала: мы уже видѣли, что это *другое* не навязывается творящему Слову извнѣ, какъ чуждая ему необходимость, а полагается Ею свободнымъ самоограниченіемъ: этимъ и опредѣляется отношеніе Софіи-Премудрости Божіей къ твари.

По христіанскому ученію творческій актъ Премудрости создаетъ *все изъ ничего.* Какъ должно быть понимаемо это «ничто», изъ коего создается тварь? Въ Богѣ «полнота бытія обитаетъ тѣлесно»; то «ничто», изъ котораго создается міръ, тѣмъ самымъ исключено изъ Него, какъ экзотерическая сфера внѣбожественнаго, ибо оно есть *отрицаніе этой полноты.* Но отрицаніе преодолѣвается творческимъ актомъ Премудрости, которая нарекаетъ несущее, какъ сущее. «Ничто», поставленное въ отношеніе къ «Софіи», опредѣляемое ею, тѣмъ самымъ перестаетъ быть небытіемъ безотносительнымъ (οὐκ ὄν или ἁπλῶς κρῆτον); оно становится *небытіемъ относительнымъ,* ибо для творящей Премудрости небытіе есть *возможность бытія* (μὴ ὄν въ смыслѣ δυνάμει ὄν).

Предвѣчная Софія-Премудрость заключаетъ въ себѣ, какъ сказано, вѣчныя идеи-первообразы всего сотвореннаго, всего того становящагося міра, который развертывается во времени.

Стало-быть, — въ предвѣчномъ творческомъ актѣ, — Богъ до начала времени видитъ небытіе наполненнымъ безпредѣльнымъ многообразіемъ положительныхъ возможностей. *Небытіе безотносительное въ Немъ отъ вѣка превращено въ относительное небытіе*, т. е. въ положительную потенцію, или возможность опредѣленнаго существованія, опредѣленнаго конкретнаго образа. Такимъ образомъ, отрицательная возможность или потенція, превращаемая въ возможность положительную, и есть то, что *становится во времени*.

Самъ въ себѣ міръ божественныхъ идей отъ вѣка завершенъ и законченъ: въ немъ нѣтъ мѣста для какой-либо неполноты или несовершенства, а потому нѣтъ мѣста и для какого-либо «прогресса». Это — вѣчная божественная дѣйствительность, тотъ субстанціальный міръ вѣчнаго покоя, въ которомъ полнота бытія обитаетъ тѣлесно. Въ *экзотерической* сферѣ божественнаго сознанія и бытія дѣйствительность и замыселъ совпадаютъ: здѣсь Премудрость осуществлена во всей своей полнотѣ.

Иное мы видимъ въ той сферѣ временнаго бытія, которая входитъ въ *эзотерическую* область божественнаго сознанія. Здѣсь божественная идея не есть отъ начала данное. Міръ въ его эмпирическомъ состояніи ее не вмѣщаетъ; въ становящейся, совершенствующейся вселенной явленіе идеи не можетъ быть адекватнымъ и полнымъ; постольку идея для этого міра есть *заданное*. Она — *конецъ, цѣль* его развитія, при чемъ достиженіе цѣли есть тѣмъ самымъ и конецъ въ иномъ значеніи, — въ смыслѣ прекращенія самаго процесса развитія. Поэтому идея не есть дѣйствительность міра во времени; но она заключаетъ въ себѣ его положительную потенцію и возможность, которая не только можетъ, но и должна въ немъ раскрываться.

Осуществленіе предвѣчнаго божественнаго замысла для твари, существующей и развивающейся во времени, не есть роковая необходимость, а призваніе, которое она можетъ исполнить или не исполнить. Иными словами, идея каждаго сотвореннаго существа *не есть его природа, а иная, отличная отъ него дѣйствительность*, съ которой оно можетъ сочетаться или не сочетаться. Идея — это тотъ образъ грядущей, *новой* твари, который долженъ быть осуществленъ въ свободѣ. Это — первообразъ твари, какою ее хотѣлъ и какою ее замыслилъ Богъ; но осуществленіе этого первообраза въ мірѣ, становящемся во времени, не является одностороннимъ дѣйствіемъ Боже-

ства: оно совершается при дѣятельномъ участіи твари, призванной къ свободному сотрудничеству, къ свободному содѣйствію волѣ Божіей.

Стало-быть, *здѣсь, во времени,* каждая божественная идея въ отдѣльности и весь міръ идей въ его совокупности, иначе говоря, самая Софія въ ея цѣломъ, есть еще не раскрытая, не выявленная до конца возможность. Она еще не осуществлена въ полнотѣ своей, но частично осуществляется въ міровой эволюціи.

Такимъ отношеніемъ Софіи къ міровой эволюціи опредѣляются предѣлы свободы твари. Существо, *призванное* осуществить въ своей свободѣ вѣчную божественную идею, тѣмъ самымъ является носителемъ двоякой возможности: возможности *положительной,* которая выражается въ осуществленіи порученной ему идеи, и *возможности отрицательной,* которая выражается въ противоположномъ самоопредѣленіи — *въ сопротивленіи и противодѣйствіи идеѣ.* Я могу либо осуществить въ себѣ тотъ образъ Божій, который составляетъ замыселъ Божій обо мнѣ, либо явить во всемъ моемъ существѣ и обликѣ опредѣленное отрицаніе именно *этого* образа, *этой* идеи. Но, каковъ бы ни былъ мой выборъ, — положительный или отрицательный, — мой образъ дѣйствій, и вся моя жизнь неизбѣжно окрашены той божественной идеей, которую я утверждаю или отрицаю. Я во всякомъ случаѣ *связанъ ею.* Я могу осуществить въ себѣ либо этотъ замыселъ Божій обо мнѣ, либо кощунственную на него пародію или каррикатуру (т. е. квалифицированное *имъ же* отрицаніе). Но отъ моей свободы не зависитъ перемѣнить этотъ замыселъ, самочинно выбрать и осуществить въ моей жизни какую-либо иную идею. Создать самостоятельно безъ Бога и противъ Бога какое-либо *содержаніе* моей жизни я не въ состояніи. Я могу только утверждать или отрицать то содержаніе, которое суждено мнѣ въ предвѣчномъ рѣшеніи Софіи; стало-быть и *отрицаніе* свободной твари такъ или иначе живетъ той идеей, которую оно отрицаетъ: отъ нея оно заимствуетъ всѣ свои краски: ею опредѣляется весь обликъ существа, ее отрицающій.

Свобода есть самоопредѣленіе: но внѣ *идеи,* выражающей замыселъ Божій о немъ, сотворенное существо не имѣетъ самости и не въ состояніи ее опредѣлить. Или оно отдаетъ себя волѣ Божіей, тогда эта «самость» становится яркимъ изображеніемъ образа Божія: идея становится его внутреннимъ содержаніемъ, *его жизнью.* Тѣмъ самымъ осуществляется нераз-

дѣльное и неслiянное единство свободной твари съ предвѣчной Софiей. Или же, наоборотъ, свободное существо утверждаетъ свою самость *противъ* идеи, утрачиваетъ окончательно этотъ образъ и подобiе Божiе. Тѣмъ самымъ оно отсѣкаетъ себя отъ вѣчной жизни, утрачиваетъ всякое субстанцiальное содержанiе, а, стало-быть, и — «самость»: ибо существо, окончательно порвавшее всякую связь съ вѣчной жизнью, становится, вслѣдствiе этого разрыва, пустымъ, безсамостнымъ призракомъ.

Сказаннымъ прибавляется еще одинъ штрихъ къ начертанной въ предыдущей главѣ теодицеѣ. Если злая воля въ *конечномъ счетѣ* родитъ изъ себя лишь пародiи и каррикатуры на божественный замыселъ, если передъ вѣчнымъ и окончательнымъ судомъ безусловной правды эти каррикатуры оказываются мертвыми призраками, этимъ еще разъ подчеркивается безсилiе зла.

Зло само въ себѣ не субстанцiально; поэтому сфера вѣчной жизни, гдѣ все субстанцiально, божественно и непреходяще, ему не доступна; а въ области «вѣчнаго огня» оно само становится добычею смерти. Жить въ *собственномъ смыслѣ слова* зло можетъ лишь въ той средней сферѣ временнаго существованiя, которая отчасти есть, отчасти не есть. Это — *жизнь паразита,* которая можетъ быть дѣйственной лишь въ переходной стадiи существованiя мiра: она можетъ осуществляться лишь за счетъ какого-либо другого существа, такъ или иначе *причастнаго* къ вѣчной субстанцiальной жизни Божества, но еще не утвердившагося въ ней окончательно.

Вся сила зла — во времени, и только во времени: какъ сказано, для пародiи нѣтъ мѣста въ вѣчной жизни. Пародiя жизненна лишь до тѣхъ поръ, пока на свѣтѣ есть существо, доступное искушенiямъ, могущее переживать борьбу противоположныхъ влеченiй — къ добру и ко злу. Такая борьба, такое сопротивленiе божественному замыслу возможны только *во времени* — до окончательнаго самоопредѣленiя твари и до окончательнаго откровенiя Божьяго суда. Понятно, что конецъ времени есть по тому самому и конецъ борьбы: ибо опредѣлившiеся окончательно къ вѣчной жизни свободно отказываются отъ сопротивленiя, а окончательно умершiе тѣмъ самымъ утрачиваютъ способность сопротивленiя. *Въ вѣчности зло перестаетъ* быть дѣйствительнымъ: безсамостные призраки не борются, потому что они не живутъ: согласно сказанному, *ихъ жизнь — не настоящее, а навѣки погибшее прошедшее.*

Сказаннымъ предрѣшается отвѣтъ на рядъ другихъ важнѣйшихъ вопросовъ теодицеи.

Міръ, какъ онъ задуманъ въ предвѣчномъ божественномъ совѣтѣ, есть недѣлимое цѣлое, въ которомъ всѣ части внутренно *органически* между собою связаны единствомъ общей жизни. Въ идеѣ каждое сотворенное существо въ отдѣльности является необходимымъ участникомъ полноты божественной жизни; стало-быть, каждое существо является въ этомъ божественномъ космосѣ носителемъ единственной въ своемъ родѣ, незамѣнимой цѣнности. *Всѣ* призваны быть друзьями, членами тѣла Христова. Но если такъ, то не является ли отпаденіе многихъ, или хотя бы даже *одного* члена этого вселенскаго организма, актомъ разрушенія *всего организма*, началомъ распада всего вселенскаго содружества, какъ цѣлаго? Можетъ ли быть совершенною и полною жизнь организма, въ которомъ недостаетъ какихъ-либо необходимыхъ органовъ? И если *другъ незамѣнимъ*, то не является ли его окончательная измѣна и вѣчная утрата источникомъ безконечнаго и вѣчнаго страданія? Если Богъ — любящій Отецъ, то какъ совмѣщается Его вѣчное блаженство съ утратою хотя бы части Его сыновъ?

Ключъ къ разрѣшенію этихъ вопросовъ и сомнѣній заключается въ христіанскомъ ученіи о вселенскомъ организмѣ Христовомъ: *Я есмъ истинная виноградная лоза, а Отецъ Мой — виноградарь. Всякую у Меня вѣтвь, не приносящую плода, Онъ отсѣкаетъ; и всякую приносящую плодъ Онъ очищаетъ, чтобы болѣе принесла плода* (Іоанн., XV, 1—2). Сравненіе съ вѣтвью, которая плодоноситъ, ясно показываетъ, что *незамѣнимымъ* членомъ вселенскаго организма человѣкъ можетъ быть лишь постольку, поскольку онъ живетъ жизнью цѣлаго и исполняетъ необходимую для цѣлаго организма функцію. Вѣтвь засохшая, лишенная жизненной силы, перестаетъ быть цѣнной и отсѣкается безъ всякаго ущерба для цѣлаго. Человѣкъ цѣненъ и незамѣнимъ какъ сотрудникъ и другъ Божій: лишь въ этомъ качествѣ онъ является носителемъ вѣчной божественной идеи. Но, какъ только онъ измѣняетъ этому своему назначенію и утрачиваетъ данный ему отъ Бога талантъ, онъ перестаетъ быть незамѣнимымъ. Притча о талантахъ, которая должна быть толкуема въ связи съ приведеннымъ только что текстомъ о виноградной лозѣ, ясно даетъ понять, что засохшая вѣтвь, которая отсѣкается, замѣняется другою, *плодоносящею*.

Вѣчныя божественныя идеи суть не только замыслы Божіи: онѣ — *живыя творческія силы.* И, если человѣкъ откажется быть сотрудникомъ и носителемъ этихъ творческихъ силъ, онъ будетъ замѣненъ другимъ сотрудникомъ: хочетъ онъ этого или не хочетъ — полнота божественной жизни должна осуществиться. Если въ положеніи «засохшей вѣтви» окажутся сыны Авраама, то Богъ «изъ камней сихъ можетъ воздвигнуть сыновъ Аврааму». Талантъ, данный отъ Бога, долженъ быть началомъ духовнаго роста человѣка. У человѣка, не возрастившаго свой талантъ, онъ отнимается и передается другому. (Матѳ., XXV, 24—30). Ясно, что отпаденіе и даже вторая смерть человѣка не есть отпаденіе той вѣчной идеи, которая была поручена ему, какъ данный отъ Бога талантъ. Въ качествѣ живой творческой силы идея не можетъ быть утрачена Богомъ: она найдетъ себѣ другого, свободнаго выразителя и носителя, а тѣмъ самымъ вѣчная жизнь будетъ осуществлена во всей полнотѣ своей. Какъ происходитъ эта таинственная замѣна вѣтви засохшей вѣтвью плодоносящею, этого мы не знаемъ и знать не можемъ. Для насъ важно знать лишь то, что *замѣна эта такъ или иначе происходитъ*, что отъ божественной жизни отпадаетъ окончательно не живое, а только мертвое. Стало-быть, ни отъ какого нашего грѣха, паденія или даже гибели божественная жизнь не терпитъ какого-либо ущерба; божественный замыселъ осуществляется во всей своей полнотѣ, обращая въ ничто всякое сопротивленіе, какъ бы ни были велики тѣ силы, которыя ему противодѣйствуютъ.

III. МІРЪ, КАКЪ ОТНОСИТЕЛЬНОЕ НЕБЫТІЕ: ЕГО ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЯ И ОТРИЦАТЕЛЬНЫЯ ПОТЕНЦІИ[1]

Мы уже говорили, что міръ во времени есть *другое* по отношенію къ Софіи. На основаніи всего сказаннаго выясняется и природа этого другого. Не будучи тождественно съ

[1] Если память мнѣ не измѣняетъ, изложенное здѣсь ученіе объ отрицательныхъ потенціяхъ въ общемъ совпадаетъ съ тѣмъ, которое развивалъ въ устныхъ бесѣдахъ со мною еще въ молодые свои годы покойный кн. С. Н. Трубецкой. Онъ опредѣленно выражалъ мнѣ убѣжденіе, что становящійся во времени міръ созданъ не изъ положительныхъ, а изъ «отрицательныхъ» потенцій Софіи.

Софіей, «другое» имѣетъ въ ней свое начало, такъ что Софія является источникомъ его возможности и дѣйствительности.

Съ одной стороны, въ качествѣ «другого» — міръ есть отрицаніе «Софіи». Но, съ другой стороны, въ вѣчной божественной дѣйствительности это отрицаніе побѣждено и *снято*, ибо въ вѣчной жизни «другое» преображается въ *друга:* стало-быть, отрицаніе здѣсь превращается въ утвержденіе. Сотворенное существо, которое въ несовершенномъ своемъ началѣ является *отрицаніемъ* идеи, въ своемъ назначеніи является ея носителемъ. И вѣчная жизнь есть исполненіе этого назначенія.

Этимъ опредѣляется сущность временнаго бытія. — Временная дѣйствительность есть область, гдѣ міръ *вѣчныхъ идей* — Софія — заслоняется *другимъ*, т. е. нѣкоторымъ его реальнымъ отрицаніемъ. Это «*другое*», стало-быть, опредѣляется какъ *небытіе идеи* или небытіе Софіи; но это — небытіе относительное, а не абсолютное (μὴ ὄν, а не οὐκ ὄν): ибо *въ возможности* своей (въ потенціи) міръ является откровеніемъ или воплощеніемъ той самой идеи или Софіи, которая не вмѣщается въ его временной дѣйствительности, *отрицается имъ*.

Вникнемъ въ природу этого отношенія. — Міръ во времени есть область самоопредѣленія твари, которая должна выбрать между вѣчной жизнью и вѣчной смертью — утвердить себя въ идеѣ или въ ея отрицаніи. Вотъ почему здѣсь, *во времени, идея не дана* въ своей вѣчной дѣйствительности. — Вмѣсто дѣйствительности идеи мы находимъ здѣсь лишь нераскрытыя или не вполнѣ раскрытыя, притомъ противоположныя возможности. Свободная тварь призвана осуществить въ себѣ тотъ образъ Божій, который составляетъ *ея идею.* Но этой положительной возможности, которая составляетъ ея призваніе, соотвѣтствуетъ и противоположная *отрицательная* возможность. Свобода выбора именно и заключается въ возможности выбрать между идеей и ея отрицаніемъ.

Міръ во времени представляетъ собою именно область *всякихъ возможностей* — положительныхъ и отрицательныхъ. Разъ вѣчная божественная идея не есть его сущность, а конецъ или *цѣль* его развитія, разъ для достиженія этой цѣли недостаточно односторонняго *дѣйствія* сверху, а требуется, кромѣ того, и *содѣйствіе снизу*, — содѣйствіе свободной твари Божеству, *то всякой положительной возможности въ ней соотвѣтствуетъ и противоположная отрицательная потенція или возможность.*

У всякаго свободнаго существа во времени есть свой дневной и свой ночной обликъ. Оно *призвано* осуществить идею,

но это призваніе не составляетъ для него необходимости; а потому въ самомъ этомъ призваніи таится міръ темныхъ, противоположныхъ возможностей. Между этими противоположными возможностями—положительными и отрицательными, есть неизбѣжное соотвѣтствіе и связь; — Чѣмъ выше призваніе того или другого существа, тѣмъ больше доступная ему глубина паденія. Такъ же и обратно. — По той глубинѣ темной возможности зла, которая обнаруживается, таится въ томъ или другомъ существѣ, мы можемъ узнать и его исключительныя дарованія и исключительную высоту его призванія. До времени, тѣ и другія возможности — темныя и свѣтлыя — борются между собою. И до тѣхъ поръ, пока эта борьба не завершена, міръ не есть ни бытіе, ни небытіе въ безусловномъ значеніи слова, а нѣкоторое сочетаніе того и другого; онъ нѣкоторымъ образомъ есть и не есть въ одно и то же время.

Платонъ опредѣляетъ временное бытіе, какъ «непрестанно-нарождающееся и погибающее, во истину же никогда не сущее» ἀεὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. На самомъ дѣлѣ это — область *относительнаго* бытія и *относительнаго* небытія. По сравненію со *всеединствомъ*, съ той полнотой бытія, которая въ Богѣ «обитаетъ тѣлесно», — вся область относительнаго, временнаго существованія есть *ничто*. Здѣсь все — ничто — отсутствіе подлиннаго, безусловнаго бытія, или наша посюсторонняя пародія на эту полноту. Поскольку божественное всеединство не открылось и не выявилось въ нашемъ временномъ мірѣ, онъ — *ничто* или *небытіе*, но небытіе *относительное, а не абсолютное;* ибо, не вмѣщая въ себѣ полноту божественной дѣйствительности, онъ таитъ въ себѣ ея положительную *возможность, потенцію,* — содержитъ въ себѣ нѣкоторый несовершенный начатокъ къ ея осуществленію.

Міръ во времени *дѣйственно* связанъ съ Софіей, нѣкоторымъ образомъ *причастенъ* ея бытію. И въ этой связи съ подлинно сущимъ, съ *безусловнымъ* бытіемъ идеи — вся его реальность. Онъ *есть,* поскольку онъ причастенъ абсолютной реальности божественной идеи, ея всеединству, и вмѣстѣ съ тѣмъ *не есть,* поскольку онъ не вмѣщаетъ въ себѣ полноты бытія идеи или утверждается противъ него. Доколѣ продолжается теченіе времени, эта связь между божественнымъ и внѣбожественнымъ существованіемъ, между всеединымъ и его другимъ не можетъ быть окончательно утверждена, ни окончательно порвана. Поэтому во времени все относительно — и бытіе, и небытіе. Все существованіе во времени есть без-

остановочно текущій *переходъ* отъ небытія къ бытію и обратно. Всякій моментъ этого временнаго существованія есть исчезающій мигъ, который нѣкоторымъ образомъ есть, а нѣкоторымъ образомъ не есть. Съ одной стороны, самый краткій мигъ нѣкоторымъ образомъ вѣченъ, ибо онъ вѣчно есть въ истинѣ, вѣчно предстоитъ передъ всеединымъ сознаніемъ; съ другой стороны, вся эта вѣчность мига, вѣчность временнаго вообще заключается въ томъ, что онъ вѣчно протекаетъ: это — *вѣчность перехода*, стало-быть, — вѣчность относительнаго бытія или относительнаго небытія (что одно и то же).

Иная вѣчность не принадлежитъ, да и не подобаетъ существу, которое еще не опредѣлило окончательнаго своего облика, не утвердилось въ жизни или въ смерти. Для такого существа *подлинная вѣчность пріостанавливается:* существованіе его естественно принимаетъ *форму перехода* отъ относительнаго къ безусловному — къ абсолютной *вѣчной* жизни или къ окончательной, *вѣчной* смерти. *Непрерывность* этого перехода выражаетъ собою связь между временемъ и вѣчностью. Мы воспринимаемъ время, какъ *непрерывное* теченіе именно потому, что всѣ его моменты объемлются всеединствомъ и въ немъ связываются непреходящею вѣчною связью. Настоящій мигъ связанъ со всѣмъ безконечнымъ прошлымъ мірозданія и представляетъ собою продолженіе этого прошлаго. Стало-быть, самая непрерывность теченія времени возможна лишь постольку, *поскольку прошлое есть въ настоящемъ:* воспринимать непрерывность теченія времени — *значитъ созерцать его въ формѣ вѣчности.* Поэтому уже въ самомъ созерцаніи времени мы имѣемъ нѣкоторое схематическое изображеніе связи двухъ міровъ, — того, который *становится,* и того, который *есть безусловно.*

Связь эта — двоякаго рода. Какъ сказано, міръ во времени заключаетъ въ себѣ и возможность міра идей (Софіи), нѣкоторый начатокъ его дѣйствительности. Міръ во времени въ его цѣломъ — опредѣленъ Софіей *въ потенцій;* а каждое существо во времени въ отдѣльности опредѣлено, какъ возможный носитель опредѣленной идеи, при чемъ, какъ сказано, *въ свободномъ* существѣ всякой положительной возможности или потенціи соотвѣтствуетъ и *отрицательная* возможность — возможность пародіи. Существо, призванное стать сосудомъ божественной идеи, можетъ стать и воплощеннымъ ея отрицаніемъ, можетъ явить въ своемъ образѣ какъ бы олицетворенную на нее хулу.

Съ другой стороны, Софія, какъ сказано, присуща міру не только въ потенціи; она *дѣйственна* въ немъ; постольку реальность міра есть нѣкоторое откровеніе Софіи, откровеніе *предварительное*, а потому — неизбѣжно частичное и неполное. Мы видѣли, что наша дѣйствительность есть *переходъ* отъ небытія къ бытію; а въ качествѣ перехода, она причастна и тому, и другому — и мраку небытія, изъ котораго она рождается, и присносущному свѣту, къ которому она устремляется. Но восхожденіе міра отъ ничтожества къ совершенству и полнотѣ совершается не по прямой линіи. Міровой процессъ не есть безболѣзненная эволюція. Борьба противоположныхъ возможностей и влеченій, въ немъ происходящая, превращаетъ его въ катастрофическій путь со множествомъ препятствій, уклоненій въ сторону, неудачъ и головокружительныхъ паденій. Поэтому здѣшнее откровеніе Софіи, закрытое хаотическими проявленіями «другого», не можетъ быть распознано неискушеннымъ глазомъ. Оно становится явнымъ лишь для того высшаго ясновидѣнія творческаго вдохновенія, о которомъ говоритъ поэтъ:

Не вѣруя обманчивому міру,
Подъ грубою корою вещества
Я созерцалъ нетлѣнную порфиру
И узнавалъ сіянье Божества.

Для этого созерцанія реальность Софіи видна во всемъ, даже въ этихъ неудачахъ и паденіяхъ. Ею обусловлена самая дѣйствительность суеты и хаоса; ибо, въ концѣ концовъ, вся эта суета — не что иное, какъ заблудившееся исканіе вѣчной полноты бытія. Софія живетъ въ міровомъ движеніи, какъ неосознанная цѣль всеобщаго стремленія, какъ сила, все приводящая въ движеніе. Ибо міръ стремится къ всеединству; а всеединство дѣйственное, осуществленное, есть Софія.

Въ этомъ заключается тайна безостановочнаго движенія и теченія времени. — Успокоеніе возможно только въ полнотѣ. Доколѣ полнота не достигнута, міръ долженъ пребывать въ состояніи непрерывнаго *перехода* или теченія. — Вся реальность твари, не достигшей полноты но стремящейся къ ней, есть реальность сущаго *становящагося*. Это — *относительная* реальность, которая обоснована не въ самой себѣ, а въ той безусловной реальности, которая составляетъ конецъ ея стремленія. Если не реальна цѣль, къ которой все стремится, то

не реально и самое движенiе къ ней. — Если нѣтъ той полноты бытiя, къ которой стремится все живое, то призрачна жизнь. Если тотъ всеобщiй *переходъ*, который выражается въ непрерывномъ теченiи времени, не приводитъ къ безусловной, и непреходящей дѣйствительности, отъ которой уже никакого перехода быть не можетъ, то все временное и самое время вообще есть миражъ. Въ немъ ничто не протекаетъ, ничто не совершается и ничто дѣйствительно не *переходитъ* отъ небытiя къ бытiю.

IV. РАДУГА, КАКЪ РАЗРѢШЕНIЕ АНТИНОМIИ ВРЕМЕННАГО И ВѢЧНАГО

Здѣсь передъ нами обнажается основная трудность (апорiя) въ пониманiи времени и временнаго. Повидимому, самое *понятiе перехода, какъ реальнаго происшествiя*, уничтожается тѣми внутренними логическими противорѣчiями, которыя были подмѣчены еще въ древности философами Элейской школы. Всякiй переходъ есть возникновенiе или уничтоженiе; слѣдовательно, въ самомъ понятiи перехода или становленiя связываются между собою двѣ мысли, которыя какъ будто логически сочетаться не могутъ. Чтобы понять логически генезисъ, возникновенiе чего-либо изъ *ничего*, мы должны мыслить самое *ничто* какъ что-то *реальное*, изъ чего возникаетъ другая реальность. *Изъ небытiя ничто не возникаетъ*, ex nihilo nihil fit, — вотъ главное основанiе, въ силу коего философы Элейской школы отвергли генезисъ, а стало-быть и время. Истинное бытiе не возникаетъ и не уничтожается: поэтому и возникновенiе, и уничтоженiе представляютъ собою нѣчто только кажущееся, мнимое.

Серьезность затрудненiя, которое вскрывается въ этомъ элейскомъ разсужденiи, заключается въ томъ, что смутившее древнихъ философовъ противорѣчiе въ понятiи генезиса коренится не въ одномъ нашемъ логическомъ мышленiи, но во всей нашей жизни. Истинно сущее есть *безусловное* бытiе, которое въ качествѣ *безусловно* дѣйствительнаго, не подлежитъ ни возникновенiю, *ни уничтоженiю*, ни какому-либо измѣненiю. Оно вообще не можетъ быть субъектомъ процесса во времени. Послѣднiй можетъ происходить только

внѣ безусловнаго бытія. Но если такъ, то какъ этотъ процессъ можетъ быть реальнымъ? Можно ли говорить о реальности того, что не есть безусловно? Возможна ли вообще логически относительная реальность, — такое сущее, которое есть лишь какъ становящееся? Не есть ли самое понятіе *сущаго становящагося* логическое противорѣчіе? Повторяю, — не только логическое, ибо всякая попытка сочетать *абсолютное* бытіе съ понятіемъ процесса во времени — кажется совершенно недопустимымъ умаленіемъ Абсолютнаго и потому вызываетъ глубокія *религіозныя* сомнѣнія.

Посмотримъ, какъ это сомнѣніе разрѣшается религіозной интуиціей. — *И сказалъ Господь Богъ: вотъ знаменіе завѣта, которое Я поставлю между Мною и между вами, и между всякою душою живою, которая съ вами, въ роды навсегда. Я полагаю радугу Мою въ облакѣ, чтобы она была знаменіемъ вѣчнаго завѣта между Мною и землею. И будетъ, когда Я наведу облако на землю, то явится радуга Моя въ облакѣ; и Я вспомню завѣтъ Мой, который между Мною и между вами и между всякою душою живою во всякой плоти; и не будетъ болѣе вода потопомъ на истребленіе всякой плоти.* (Бытіе, IX, 12—15).

Въ этомъ видѣніи есть всѣ элементы смущающаго насъ логическаго противорѣчія. — «Потопъ», о которомъ говорится въ библейскомъ разсказѣ, не есть только отдѣльное историческое событіе ветхозавѣтнаго прошлаго: гераклитово «все течетъ» для всего живущаго во времени есть постоянная, непрекращающаяся угроза. Для того, кто не видитъ вѣчнаго конца и смысла жизни, весь временный процессъ есть непрерывно текущая вода и «*потопъ на истребленіе всякой плоти*». Для умственнаго взора, который не въ силахъ подняться надъ этимъ теченіемъ, — міръ окутанъ безпросвѣтнымъ мракомъ: земля отдѣлена отъ неба густымъ, непроницаемымъ облакомъ. Но религіозное сознаніе, поднимаясь на высшую ступень созерцанія, видитъ въ облакѣ явленіе радуги.

Не для одной Библіи радуга является символомъ надежды и радости. Вспомнимъ поэтическій разсказъ германской саги о «Кольцѣ Нибелунговъ», гдѣ радуга изображается какъ мостъ, чудесно перекинутый съ неба на землю и соединяющій ее съ жилищемъ боговъ — *Валгаллою*. Въ этомъ видѣніи есть не внѣшнее только, а *внутренее* мистическое откровеніе, которое *непосредственно* окрыляетъ душу; это — нѣчто большее, чѣмъ побѣда свѣта надъ тьмой. Радуга радуетъ,

какъ *живой образъ всеединства*, въ которомъ небо и земля сочетаются въ неразрывное цѣлое:

Одинъ конецъ въ лѣса вонзила,
Другимъ за облака ушла;
Она полнеба охватила
И въ высотѣ изнемогла.

Это — не сліяніе небеснаго и земного, а органическое ихъ соединеніе: проникая въ текучую влагу, солнечный свѣтъ не уносится ея движеніемъ: наоборотъ, онъ пріобщаетъ это движеніе къ покою небесныхъ сферъ, изображая въ льющемся на землю потокѣ твердое начертаніе воздушной арки; въ безостановочномъ теченіи безформенныхъ водныхъ массъ радуга воспроизводитъ неподвижную форму небеснаго свода. Единство недвижимаго солнечнаго луча сохраняется въ многообразіи его преломленій, въ игрѣ искрящихся и какъ бы движущихся тоновъ и переливовъ.

Не удивительно, что для религіознаго сознанія радуга остается единственнымъ въ своемъ родѣ знаменіемъ завѣта между небомъ и землею. Въ книгахъ Ветхаго и Новаго Завѣта она выражаетъ мысль о грядущемъ преображеніи вселенной, объ осуществленіи единой божественной жизни въ многообразіи ея формъ и о пріобщеніи ея движенія къ недвижимому вѣчному покою. Въ книгѣ пророка Іезекіиля въ форму радуги облекается *видѣніе подобія славы Господней* (Іезек., II, 1; ср. тамъ же, I, 28). Въ Апокалипсисѣ (IV, 3) изображается окруженный радугою престолъ Всевышняго. Тамъ же описывается видѣніе ангела съ радугою надъ головою (X, 1). Онъ клянется *Живущимъ во вѣки вѣковъ, который сотворилъ небо и все, что на немъ, землю и все, что на ней, и море и все, что въ немъ, что времени уже не будетъ* (X, 6). По существу это — то же откровеніе, которое выразилось въ Ветхомъ Завѣтѣ — въ видѣніи радуги послѣ потопа. Обѣщанія, *что не будетъ болѣе вода потопомъ на истребленіе всякой плоти*, и что *времени уже не будетъ*, выражаютъ въ различныхъ формахъ одну и ту же мысль — о прекращеніи всеобщаго губительнаго теченія смерти. И конецъ этого теченія — явленіе радуги. Непрерывное теченіе времени, уносящее все живущее на землѣ и на небѣ, и въ морѣ остановится тогда, когда тварь соберется вокругъ престола Всевышняго и тамъ образуетъ радужное окруженіе божественной славы.

Эта радуга, которая составляетъ вѣчный конецъ и цѣль всего временнаго, просвѣчиваетъ уже во времени. Ея неподвижное начертаніе является уже въ непрерывномъ *потокѣ* здѣшняго, какъ знаменіе нашей надежды и какъ отвѣтъ на наши религіозныя сомнѣнія. — Въ интуитивной формѣ она даетъ разрѣшеніе антиноміи единаго и многаго, недвижимой полноты Безусловнаго и движущагося къ нему потока временнаго бытія.

Здѣсь, на землѣ, единство божественной жизни заслоняется хаотическимъ многообразіемъ формъ временнаго существованія. Но, поднимаясь надъ временемъ и связывая его многообразные движущіеся ряды съ ихъ вѣчнымъ концомъ, мысль видитъ *все во единомъ* — связываетъ многообразіе формъ и красокъ существующаго съ единствомъ Духа Божія, наполняющаго вселенную. Это и есть то, что открывается въ видѣніи небесной радуги. Для мысли, которой стало явнымъ это откровеніе, потопъ исчезъ, всеобщее теченіе *приведено къ концу:* ибо сквозь *текучія* формы настоящаго она созерцаетъ неподвижныя формы твари *обоженной,* воспринятой въ радужное окруженіе божественной славы. Тѣмъ самымъ вѣчное осуществлено во временномъ, — антиномія временнаго и вѣчнаго снята. При свѣтѣ этого высшаго религіознаго созерцанія временное бытіе перестаетъ быть темной внѣбожественной бездной. Это — прозрачная текучая среда, въ которой играетъ лучъ Божьяго свѣта; погружаясь въ нее, онъ не исчезаетъ и не затемняется, а *преломляется*, дробится на многоцвѣтные лучи, но въ этомъ дробленіи сохраняетъ свое единство. Вслѣдствіе сопротивленія текучей среды солнечный лучъ какъ бы утрачиваетъ свою полноту, распадается на отдѣльные, *неполные,* ослабленные лучи и тѣмъ самымъ дифиренцируется. Но, различаясь и сочетаясь между собой, эти разнообразные лучи радуги восполняютъ другъ друга и вмѣстѣ образуютъ гармоническое цѣлое: тѣмъ самымъ полнота возстановляется въ различіи и дробленіи.

Здѣсь мы имѣемъ схематическое изображеніе взаимоотношеній между вѣчно Сущимъ и сущимъ становящимся. Міръ во времени заслоняетъ и какъ бы нарушаетъ *полноту* божественной славы только для того, кто не видитъ вѣчнаго *конца* мірового движенія. Для всеединаго сознанія, въ которомъ несовершенное начало отъ вѣка связано съ этимъ концомъ, міръ изначала *введенъ* въ эту полноту; его движеніе уже восприняло начертаніе вѣчнаго покоя; въ его окраскѣ уже изобразилась *цѣльность* радужной свѣтовой гаммы. Та-

кимъ изображаетъ *грядущій*, прославленный міръ православная иконопись. Царственное, полуденное сіяніе бѣлаго солнечнаго луча, какъ образъ *полноты* свѣта, присвоивается ею только Божеству и единственному сотворенному Существу, родившему Бога въ міръ, — *Богоматери*. Другимъ же сотвореннымъ существамъ присвоивается *неполный* свѣтъ, какой-либо одинъ изъ цвѣтныхъ лучей солнечнаго спектра, и *только всѣ вмѣстѣ, какъ радуга*, являютъ собою полноту славы *въ окруженіи* Божества[1]. Смущающая *нашъ* глазъ противоположность грядущаго и настоящаго для всевидящаго ока снята. Ибо грядущее *для насъ* — и есть вѣчное настоящее *для него*. Созерцая при свѣтѣ этого вѣчнаго настоящаго временные ряды, это око видитъ одни изъ нихъ наполненными божественнымъ содержаніемъ и божественною жизнью: тѣмъ самымъ эти ряды введены въ вѣчный покой: они не нарушаютъ его полноты, *потому что они принадлежатъ къ ней*. Другіе временные ряды — тѣ, которые не связаны съ вѣчною жизнью, т. е. не содержатъ ея зачатковъ и не приводятъ къ ней, — не нарушаютъ полноты вѣчнаго покоя по другой причинѣ. Всеединое сознаніе отъ начала видитъ эти ряды грѣховнаго существованія, приводящіе къ смерти, *пустыми и мертвыми*. Вѣчный покой не можетъ быть нарушенъ этими темными рядами, потому что содержаніе ихъ призрачно: въ нихъ нѣтъ ни вѣчной дѣйствительности, ни вѣчной жизни; и отъ дѣйствительности, и отъ жизни они навѣки *отсѣчены*.

Отсюда видно, какъ слѣдуетъ понимать реальность сущаго становящагося. Это — реальность *относительная* именно потому, что она существуетъ не сама по себѣ, а черезъ абсолютную реальность идеи, — черезъ выявленіе двоякихъ потенцій идеи, положительныхъ и отрицательныхъ; при этомъ реальность отрицательныхъ потенцій выражается въ дѣятельномъ отрицаніи идеи, которое въ ней черпаетъ все свое содержаніе. Такъ или иначе, идея присутствуетъ во всемъ міровомъ движеніи, во всей борьбѣ противоположныхъ стремленій, изъ которыхъ она складывается.

Ею въ мірѣ все живетъ, все движется — даже отрицаніе и зло. Она есть въ вѣчномъ покоѣ; но, какъ справедливо указалъ еще Платонъ въ спорѣ противъ мегарской школы,

---

[1] См. объ этомъ подробно мою брошюру. — «Два міра въ древнерусской иконописи».

она есть и въ движенiи мiрозданiя. Тамъ она все движетъ, сама оставаясь неподвижною.

Отсюда ясно, какъ разрѣшается смутившая элейскихъ философовъ антиномiя въ понятiи времени и временнаго. Для нихъ, какъ мы видѣли, временное есть мнимое, потому что въ истинномъ или безусловномъ бытiи не можетъ быть неполноты, несовершенства, а, слѣдовательно, стремленiя, возникновенiя и *становленiя.* Если времени и временнаго нѣтъ въ Безусловномъ, то, согласно заключенiю этихъ философовъ, временное не есть сущее, а только кажущееся. Вышеизложенное даетъ намъ возможность *снять* это противорѣчiе и примирить *безусловную* реальность процесса во времени съ реальностью самого Безусловнаго.

Время есть граница только для существа, становящагося во времени, но не для Всеединаго и Безусловнаго. Ограниченнымъ и частичнымъ является всякое откровенiе Всеединаго во времени; ограничено всякое отдѣльное явленiе идеи во времени, но этихъ границъ нѣтъ въ *самомъ всеединомъ, въ самой божественной идеѣ.* Всякая временная граница прiурочена къ опредѣленному *моменту* и снимается, когда моментъ этотъ исчезаетъ: самый *переходъ* отъ момента къ моменту есть даже нѣкоторымъ образомъ *снятiе границы,* точнѣе говоря, ея передвиженiе. Границы движущагося безпрерывно отодвигаются, т. е. снимаются. Для сознанiя же, которое видитъ мiровой процессъ въ его цѣломъ, сняты всякiя ограниченiя, вытекающiя изъ несовершенства и неполноты временнаго существованiя. *Для насъ,* видящихъ только небольшiе отрывки временныхъ рядовъ, въ нихъ все несовершенно и неполно. Напротивъ, всеединое сознанiе, для котораго эти временные ряды отъ вѣка закончены, видитъ въ нихъ полноту бытiя безъ всякихъ ограниченiй. Мы видимъ въ нихъ только отраженiя, проблески и частичныя явленiя божественной идеи. Напротивъ, всеединое сознанiе видитъ въ нихъ абсолютное и полное откровенiе идеи, — болѣе того — весь мiръ идей: *Софiю въ ея цѣломъ.* Временные ряды завершаются вѣчной *полнотой* божественной жизни: поэтому временные ряды, какъ *законченное цѣлое,* заключаютъ въ себѣ адекватное откровенiе этой полноты. Вотъ почему для всеединаго сознанiя *временные ряды и суть, и не суть внѣбожественная дѣйствительность.* Согласно клятвѣ апокалипсическаго ангела, грань *настоящаго момента,* отдѣляющая насъ отъ вѣчной жизни, въ вѣчномъ видѣнiи всеединаго

сознанія снята не только для Бога, но и для насъ. Ибо для Бога время уже совершилось, *а для насъ времени уже не будетъ.*

Антиномія въ понятіи времени и временнаго разрѣшается не исключеніемъ, не отсѣченіемъ временнаго, а, наоборотъ, его исполненіемъ и завершеніемъ, включеніемъ его въ вѣчную жизнь. Развернутые, раскрытые до конца временные ряды не заключаютъ въ себѣ никакой неполноты и несовершенства, ибо заключительный ихъ моментъ есть *полнота всеединой жизни* и вѣчность. А всеединое сознаніе видитъ ихъ не иначе, какъ развернутыми, раскрытыми до конца. Поэтому, хотя для насъ, живущихъ во времени, божественная жизнь есть область потусторонняя, *для Бога время не есть потусторонняя сфера.* Для Него вообще нѣтъ ничего потусторонняго. Самое понятіе *потусторонняго бытія* выражаетъ собою *нашу, психологическую границу;* эта граница превращается *для насъ* въ антиномію лишь постольку, поскольку мы эту психологическую границу переносимъ въ наше пониманіе Абсолютнаго, Божественнаго. Для всеединаго сознанія она снята. Она *есть* въ той экзотерической сферѣ, гдѣ вѣчное Слово снисходитъ къ нашей немощи и, вочеловѣчиваясь, добровольно входитъ въ границы человѣческой психики. Иначе говоря, она есть для человѣчества, а не для Божества Слова воплощеннаго. А въ *эзотерической сферѣ* всеединаго сознанія, гдѣ человѣчество Христа, и съ нимъ вмѣстѣ вся тварь становится адекватнымъ выраженіемъ божественной славы, этой границы нѣтъ не только для Божества, но и для сочетавшейся съ нимъ твари. — Ибо тамъ и жизнь твари становится всеединою жизнью, а ея сознаніе, всеединымъ сознаніемъ.

V. ТВОРЧЕСКІЙ АКТЪ БОГА ВЪ ВѢЧНОСТИ И ТВОРЧЕСТВО ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ СВОБОДЫ ВО ВРЕМЕНИ

Время представляетъ собою, какъ мы видѣли, необходимое условіе самоопредѣленія твари, ея свободы: поэтому въ вышеизложенныхъ соображеніяхъ объ антиноміи временнаго и вѣчнаго мы найдемъ ключъ къ разрѣшенію другой антиноміи — противорѣчія между полнотою вѣчной жизни Божества и свободою твари во времени.

Тутъ также сталкиваются между собою тезисъ и антитезисъ, которые какъ будто логически другъ друга исключаютъ. Съ одной стороны, совершенно очевидно, что *вѣчная полнота божественной жизни не можетъ получить какого-либо приращенія во времени.* — Мысль о томъ, что человѣкъ своимъ подвигомъ можетъ внести въ божественную жизнь что-либо новое, отъ вѣка не бывшее, предположеніе, что Богъ обогащается нашими человѣческими дѣлами, повидимому, кощунственна, несовмѣстима съ мыслью о Богѣ. Но въ такомъ случаѣ какъ же совмѣстить мысль о Богѣ съ мыслью о человѣческой свободѣ? Развѣ не очевидно, что свобода по самому своему понятію есть возможность творческаго самоопредѣленія, иначе говоря, — *способность творить новое, отъ вѣка не бывшее!*

Христіанское откровеніе утверждаетъ и тезисъ, и антитезисъ этой антиноміи, — и вѣчную полноту божественнаго бытія, и призваніе человѣка къ свободѣ и творчеству. Съ перваго взгляда можетъ показаться, что все христіанское ученіе разрушается этимъ логическимъ и вмѣстѣ жизненнымъ противорѣчіемъ. Вся цѣнность этого ученія для насъ, людей, заключается въ обѣтованіи вѣчной жизни. И вотъ, повидимому, именно это обѣтованіе рушится! *Какъ можетъ войти въ вѣчность то, чего тамъ раньше не было?* Если *до* опредѣленнаго момента человѣчество, а вмѣстѣ съ нимъ весь нашъ развивающійся и страждущій міръ, пребываетъ *внѣ покоя Творца,* а потомъ туда входитъ, не значитъ ли это, что *самый вѣчный покой измѣняется по содержанію,* воспринимаетъ въ себѣ нѣчто раньше въ немъ не бывшее, а, стало-быть, *перестаетъ быть покоемъ,* становится величиною развивающейся, прогрессирующей во времени. Если же остановиться на мысли о томъ, что человѣческія существа, а съ ними и весь становящійся міръ *предсуществовали въ вѣчномъ божественномъ покоѣ,* не превращается ли тѣмъ самымъ въ призракъ все временное, а стало-быть, и наше самоопредѣленіе во времени? Трудности разрѣшенія этого противорѣчія для вѣрующаго христіанина съ перваго взгляда какъ будто усугублюется тѣмъ, что ученіе Оригена о предсуществованіи человѣческихъ душъ осуждено церковью! И, однако, разрѣшеніе можетъ и должно быть найдено.

Мы найдемъ его въ данномъ уже выше указаніи на *вѣчность времени.* — Божественное всевидѣніе воспринимаетъ время совершенно иначе, чѣмъ мы его воспринимаемъ. *Для*

насъ дѣйствительно есть только настоящее; для человѣческаго сознанія прошедшее — то, чего *уже* нѣтъ, а будущее — то, чего *еще* нѣтъ. Но для абсолютнаго всевѣдѣнія и всевидѣнія, которое воспринимаетъ самое время въ формѣ вѣчности, нѣтъ всѣхъ этихъ «еще» и «уже». Для него всякій мигъ времени *есть вѣчное настоящее*, и весь временный процессъ въ его цѣломъ — вѣчная послѣдовательность явленій, рядъ событій, вѣчно протекающій передъ нимъ и предстоящій ему. Самые термины «раньше» или «позже» и «предшествующій» и «послѣдующій» тутъ получаютъ новое значеніе, отличное отъ того, какое они имѣютъ съ нашей человѣческой точки зрѣнія. Термины эти указываютъ на мѣсто каждаго явленія въ цѣломъ ряду, на отношеніе его къ другимъ, отстоящимъ отъ него явленіямъ: но они не заключаютъ въ себѣ какого-либо указанія на смѣну состояній абсолютнаго сознанія, ибо такой человѣкообразной, психологической «смѣны» въ божескомъ умѣ нѣтъ. Всеединое сознаніе видитъ всѣ моменты времени въ ихъ послѣдовательности, въ отведенномъ каждому изъ нихъ мѣстѣ; но при этомъ оно созерцаетъ всѣ эти моменты *во единый мигъ*, а потому не вовлекается въ проходящую передъ нимъ смѣну.

Въ такомъ пониманіи времени и временнаго и заключается разрѣшеніе нашей антиноміи. Разъ вѣченъ каждый моментъ времени, время не исключаетъ вѣчности и не исключается ею. Не исключается ею и наша свобода, наше самоопредѣленіе во времени, ибо передъ очами Всеединаго вѣчно предстоитъ и вѣчно совершается каждое наше свободное рѣшеніе со всѣми его послѣдствіями.

Божественное предопредѣленіе кажется намъ несовмѣстимымъ съ человѣческою свободою лишь потому и постольку, поскольку мы представляемъ его себѣ какъ что-то *предшествующее во времени* нашимъ дѣйствіямъ, какъ такой предвѣчный приговоръ, намъ вынесенный, который *предшествовалъ во времени* самому нашему появленію на свѣтъ. Въ дѣйствительности дѣло обстоитъ совсѣмъ иначе. Въ божественномъ умѣ судъ о нашихъ дѣлахъ не можетъ предшествовать этимъ дѣламъ уже потому, что эти дѣла — вѣчно передъ Его очами: поэтому тутъ судъ — не предшествующее: наоборотъ, какъ судъ о *дѣйствительныхъ* дѣлахъ (передъ Богомъ они вѣчно дѣйствительны), онъ — ихъ необходимое *послѣдующее*, притомъ послѣдующее не во времени, а въ смыслѣ логическаго послѣдствія. Онъ не трансцендентенъ, а

имманентенъ этимъ дѣламъ; ибо судъ именно и заключается въ томъ, что каждому дѣлу присуждается его необходимое послѣдствіе.

Какъ сказано, смыслъ всего временнаго процесса заключается въ томъ, что въ свободной твари Богъ пріобрѣтаетъ *друга*. Другъ этотъ развивался и совершался во времени, страдалъ, болѣлъ и умиралъ, а потомъ воскресъ, преобразился, явился во славѣ и вошелъ въ покой Творца. Значитъ ли это, что *до* всеобщаго воскресенія Богъ былъ лишенъ друга, и что полнота этого всеобщаго содружества твари составляетъ для Бога *новую* радость, раньше Имъ не испытанную? Должны ли мы думать, что Богъ становится всеблаженнымъ только съ момента всеобщаго воскресенія и раньше таковымъ не былъ?

Нѣтъ, ни въ какомъ случаѣ. Всеобщее воскресеніе есть не наступившее еще будущее только *для насъ*, только въ нашемъ *экзотерическомъ планѣ бытія*. Въ эзотерической сферѣ абсолютнаго сознанія и бытія оно — *вѣчно есть*. Богъ отъ вѣка наслаждался общеніемъ тѣхъ праведныхъ и прославленныхъ въ Немъ душъ, которыя въ нашемъ временномъ планѣ бытія еще не родились. Онъ не только вѣчно видѣлъ всеобщее воскресеніе, но вѣчно полагалъ и утверждалъ его, какъ сущее, вѣчно воспринималъ въ немъ полноту неизреченной радости.

Значитъ ли это, что время и совершающійся въ немъ процессъ развитія и усовершенствованія есть миражъ, и что все дѣло человѣческой свободы во времени есть призракъ? Опять-таки ни въ какомъ случаѣ. Всеобщее воскресеніе и вѣчный покой всей твари видны въ Богѣ вовсе не какъ предшествующее міру состояніе во времени, а какъ необходимый конецъ міра и конецъ всего процесса во времени. Богъ вѣчно видитъ разбойника въ раю; это надо понимать не въ томъ смыслѣ, что райское состояніе разбойника предшествуетъ его грѣху и страданію: это значитъ, что Богъ предвѣчно слышитъ его молитву на крестѣ: *Помяни мя, Господи, егда пріидеши во Царствіи Твоемъ?* — Причинная связь между этимъ молитвеннымъ подвигомъ человѣческой свободы и послѣдующимъ блаженствомъ такимъ образомъ не упраздняется, а утверждается въ вѣчности.

Съ этой точки зрѣнія нетрудно объяснить и то, почему церковь осудила ученіе о вѣчномъ *предсуществованіи человѣческихъ душъ*. Было бы глубоко ошибочно понимать жизнь вѣчную, какъ нѣкоторое состояніе душъ, предшествовавшее

во времени ихъ земному рожденію; ибо жизнь вѣчная въ дѣйствительности составляетъ вѣнецъ и завершеніе земного ихъ странствованія. Согласно платоновско-оригеновскому пониманію, жизнь вѣчная есть нѣкоторое блаженное состояніе, отъ котораго человѣкъ отпалъ *нѣкогда, въ опредѣленный моментъ времени.* Такое пониманіе вѣчной жизни въ корнѣ ее уничтожаетъ, ибо блаженная жизнь, которая можетъ быть нарушена грѣхопаденіемъ или вообще какимъ-либо актомъ во времени, по тому самому уже не есть жизнь вѣчная. Ученіе это подчиняетъ вѣчность формѣ времени: оно понимаетъ ее, какъ нѣкоторое преходящее состояніе, которое можетъ быть измѣнено грѣхопаденіемъ. Въ этомъ и заключается основная причина несовмѣстимости оригенизма съ церковнымъ вѣроученіемъ.

Есть и другія основанія, которыя дѣлаютъ ученіе о предсуществованіи въ этомъ смыслѣ непріемлемымъ съ христіанской точки зрѣнія. Извращая понятіе о вѣчной жизни, ученіе это въ то же время превращаетъ все временное наше существованіе въ миражъ и въ безсмыслицу, ибо, если человѣкъ наслаждался вѣчнымъ блаженствомъ *раньше* процесса усовершенствованія во времени и независимо отъ него, то къ чему весь этотъ процессъ во времени? Къ чему самый подвигъ человѣческой свободы во времени, если раньше этого подвига и независимо отъ него душа человѣка наслаждалась блаженствомъ, какъ даромъ свыше исходящимъ! Христіанство мирится только съ такимъ пониманіемъ вѣчности, которое не упраздняетъ, а утверждаетъ необходимую связь между вѣчной жизнью и подвигомъ человѣческой свободы во времени.

Конкретное изображеніе единственно возможнаго рѣшенія нашей антиноміи можетъ быть найдено въ величайшихъ произведеніяхъ мірового искусства и въ особенности въ музыкѣ: ибо именно здѣсь намъ открывается *сверхвременное созерцаніе временной послѣдовательности.* Понимаетъ симфонію и воспринимаетъ полноту ея музыкальнаго откровенія лишь тотъ, кто слышитъ всю послѣдовательность ея аккордовъ, какъ единый, цѣлостный и законченный временный рядъ. — Въ той творческой интуиціи, которая создала знаменитую девятую симфонію, Бетховенъ, безъ сомнѣнія, созерцалъ во единый мигъ мучительную тревогу, безграничную скорбь трехъ первыхъ ея частей и свѣтлый, радостный подъемъ ея заключительнаго хора. Вся цѣнность и вся красота этого финала обусловливается тѣмъ, что онъ представляетъ собою разрѣшеніе пережитой художникомъ и его слушателемъ міро-

вой драмы: именно отсюда проистекаетъ властная, захватывающая сила этого побѣднаго гимна. — Въ каждомъ его аккордѣ чувствуется *побѣда надъ предшествующимъ страданіемъ;* также и всякій аккордъ начала и середины симфоніи полонъ предчувствіемъ этого свѣтлаго конца. — Звуки смѣняются, но не исчезаютъ: они протекаютъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ пребываютъ; они какъ будто вытѣсняютъ другъ друга, но вмѣстѣ съ тѣмъ образуютъ цѣлое. Тайна музыкальнаго откровенія заключается въ томъ, что здѣсь самое страданіе обвѣяно вѣчнымъ покоемъ: движеніе не упразднено, смятеніе и бури не уничтожены, но слушатель обрѣтаетъ въ этихъ звукахъ тотъ всеобъемлющій покой, который не уносится движеніемъ, а завершаетъ его собою и включаетъ его въ себя. — *Вѣчный покой, какъ вѣчная правда мірового движенія,* — вотъ то откровеніе, которое было явлено человѣчеству въ девятой симфоніи Бетховена и не въ ней одной: ибо тотъ же синтезъ временнаго и вѣчнаго представляетъ собою общій источникъ всѣхъ вообще высшихъ вдохновеній художественнаго творчества.

Въ этомъ же откровеніи заключается и разрѣшеніе проблемы человѣческой свободы. Разъ вѣчность не подавляетъ собою временнаго, а нѣкоторымъ образомъ включаетъ и объемлетъ въ себѣ самый процессъ всеобщаго теченія, тѣмъ самымъ утверждается не только реальность этого процесса, но и *безусловное значеніе творческаго акта человѣка во времени.*

Въ творческомъ актѣ Божества все вѣчно: весь міровой планъ не только отъ вѣка Имъ задуманъ, но отъ вѣка Имъ осуществленъ и завершенъ во всѣхъ своихъ подробностяхъ; и въ эзотерической сферѣ божественнаго сознанія это завершеніе отъ вѣка дано: тамъ всеединство и законченная полнота есть абсолютная эмпирія. Но въ иной, экзотерической сферѣ существованія, единственно доступной *нашему* наблюденію, тотъ же планъ осуществляется во времени, и мы психологически воспринимаемъ его въ непрерывномъ переходѣ отъ момента къ моменту. — Тотъ же міровой планъ, который передъ Богомъ цѣликомъ развернутъ въ вѣчности, передъ нами развертывается во времени. Здѣсь человѣкъ является сотрудникомъ и орудіемъ въ осуществленіи творческаго плана. И эта свобода Бога и человѣка не нарушаютъ одна другую, ибо, съ одной стороны, Богъ въ вѣчности полагаетъ начало времени и включаетъ человѣка и его дѣло въ свой творческій планъ; а съ другой стороны, *человѣкъ во времени*

творитъ передъ лицомъ вѣчности: каждое его дѣло, всякое его движеніе и намѣреніе нѣкоторымъ образомъ вѣчно: отсюда и страшная его отвѣтственность передъ судомъ вѣчности: ибо для этого суда каждый мигъ отдаленнаго прошедшаго *вѣчно есть.* И дѣйствительность этого нашего человѣческаго творчества не уничтожается фактомъ предвѣчнаго существованія *полноты бытія:* ибо нашъ творческій актъ участвуетъ въ этой полнотѣ. Если Богъ отъ вѣка видитъ творческій актъ человѣка во времени, это значитъ, что *этотъ актъ — не только вѣчно древнее, но и вѣчно новое.*

Отношеніе предвѣчнаго творческаго замысла Божества къ развивающемуся и совершающемуся во времени человѣчеству находитъ себѣ яркое и точное выраженіе въ образѣ «Софіи» — Премудрости Божіей, какъ онъ запечатлѣлся въ христіанскомъ сознаніи православнаго міра. Изслѣдователями отмѣчена въ особенности одна загадочная черта этого образа. Съ одной стороны, въ нашей иконографіи Софія, несомнѣнно, рѣзко и опредѣленно отличается какъ отъ Христа, такъ и отъ Богоматери. По отношенію къ творящему Христу — вѣчному Слову Божію, коего образъ неизмѣнно изображается *надъ* сидящей на престолѣ Софіей, она, очевидно, понимается какъ начало іерархически подчиненное: Христосъ созидаетъ міръ Своей Премудростью. Напротивъ, отъ Богоматери св. Софія пріемлетъ поклоненіе, при чемъ на иконахъ Софіи Богоматерь нерѣдко изображается съ предвѣчнымъ Младенцемъ на рукахъ: стало-быть, здѣсь Софія понимается какъ начало іерархически высшее, но опять-таки, очевидно, *отличное* и отъ Богоматери, и отъ человѣческаго естества Христа. И, однако, рядомъ съ этимъ въ нашемъ богослуженіи образъ Софіи какъ бы отождествляется то со Христомъ, то съ Богоматерью, то съ Церковью [1].

Отличіе тутъ то утверждается, то какъ бы утрачивается: церковныя пѣснопѣнія говорятъ о дѣвственной душѣ Богоматери, какъ о Церкви и о Софіи, а чествованіе Софіи пріурочивается то къ праздникамъ Рождества или Успенія Богоматери, то къ празднику Рождества Христова.

Въ вышеизложенномъ мы найдемъ достаточное объясненіе этого явленія. Съ одной стороны, какъ предвѣчный творческій замыселъ Божій о мірѣ, Софія трансцендентна міру во вре-

[1] Ср. о. Павелъ Флоренскій «Столпъ» утвержденія Истины стр. 384—385, 388—396.

мени и постольку не только отъ него отлична, но прямо ему противоположна. Даже въ высшемъ своемъ выраженіи — въ Богоматери и въ человѣческомъ естествѣ Христа — этотъ совершенствующійся міръ не совпадаетъ съ нею: отсюда — подчиненное положеніе Богоматери съ Младенцемъ на иконахъ Софіи. Но съ другой стороны, въ вѣчности эта грань между Премудростью и міромъ снята. Въ вѣчномъ покоѣ Божества творческій замыселъ Софіи до конца раскрытъ и осуществленъ. И осуществленіе его — всеобщее обо́женіе твари, высшимъ выраженіемъ коей является человѣческое естество Христа, Богоматерь и собранное во единую вселенскую церковь человѣчество. Творческое дѣло Софіи, съ одной стороны, отлично отъ творческаго дѣла человѣчества во времени, а съ другой стороны, въ Богочеловѣчествѣ сочетается съ нимъ въ неразрывное и несліянное единство. Въ этомъ и заключается христіанское разрѣшеніе противорѣчія временнаго и вѣчнаго, — человѣческой свободы и творящей силы Божіей.

ГЛАВА IV

ОТКРОВЕНІЕ БОЖЬЯГО ДНЯ

I. ЯВЛЕНІЯ СОФІИ ВЪ ТВОРЕНІИ. — СВѢТЪ

Сказанное о явленіи божественной славы въ радугѣ вызываетъ въ памяти замѣчательныя слова апостола Павла: *невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество, отъ созданія міра черезъ разсматриваніе твореній видимы* (Римл. I, 20). Въ радугѣ открывается то, что сказано апостоломъ о цѣломъ мірѣ вообще. Весь міръ по апостолу есть нѣкоторымъ образомъ откровеніе божественной славы, которое можетъ быть найдено *имѣющимъ очи видѣть* черезъ разсматриваніе твореній.

Какъ понимать эти слова? Вѣдь міръ и по отношенію къ Богу, и по отношенію къ предвѣчному замыслу Божію есть «другое». Это — не простое логическое, а *реальное отрицаніе* божественной идеи, т. е. нѣкоторое реальное *нѣчто*, которое не только *не есть* она, но которое обнаруживаетъ свою отличную отъ нея реальность черезъ *противодѣйствіе*. Какъ же идея можетъ открыться и явиться взору въ этой противодѣйствующей, *бунтующей* противъ нея стихіи *другого?*

Отвѣтъ христіанскаго откровенія на этотъ вопросъ заключается въ словахъ Евангелія: *и свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, и тьма не объяла его* (Іоанн. I, 5).

Если Богъ есть свѣтъ, то по сравненію съ Нимъ, все, что не есть Онъ, т. е. всякое возможное «другое», есть тьма. Поскольку міръ есть внѣбожественная дѣйствительность, и онъ есть тьма — не въ смыслѣ простого *логическаго* отрицанія свѣта, а въ смыслѣ *противодѣйствія.* Міръ есть среда, сопротивляющаяся свѣту, и, стало-быть, приведенныя здѣсь слова Евангелія отъ Іоанна должны быть поняты въ смыслѣ

побѣды надъ сопротивленіемъ. Полная побѣда заключается отнюдь не въ уничтоженіи сопротивляющейся среды, а въ томъ, что сопротивленіе преодолѣвается изнутри; сопротивляющееся существо само наполняется свѣтомъ, и такимъ образомъ сопротивленіе *само становится способомъ его выявленія.* «Другое» остается другимъ и постольку противится сліянію со свѣтомъ. Побѣда свѣта, стало-быть, заключается не въ сліяніи, а въ томъ внутреннемъ, органическомъ сочетаніи съ «другимъ», при которомъ это другое, *сохраняя свое отличіе,* наполняется свѣтомъ.

Иначе говоря, побѣда свѣта надъ тьмою должна выражаться не въ простомъ снятіи границы, т. е. не въ простомъ устраненіи тьмы, а въ томъ, чтобы сопротивляющаяся свѣту темная среда сама стала средою откровенія заключающихся во свѣтѣ положительныхъ возможностей.

Образомъ этой побѣды, какъ сказано, является небесная радуга и не она одна. Религіозная интуиція открываетъ ее въ самыхъ разнообразныхъ свѣтовыхъ явленіяхъ — и въ звѣздномъ сіяніи, и въ лунномъ свѣтѣ, и въ утренней зарѣ, и въ солнечномъ закатѣ. Всѣ эти небесныя знаменія наполняютъ душу мистическимъ ощущеніемъ, которое въ языческихъ мифологіяхъ находитъ себѣ олицетвореніе въ образѣ свѣтозарныхъ боговъ, дневныхъ и ночныхъ. Въ христіанствѣ эта вѣра въ откровеніе божественнаго въ небесныхъ явленіяхъ не отвергается, а одухотворяется и углубляется. Эти явленія въ немъ разсматриваются не какъ *непосредственныя воплощенія Божества,* а какъ отраженія, отблески иного, потусторонняго неба.

Выше мною уже приведенъ вдохновенный стихъ пѣсни. О «книгѣ голубиной»:

Ночи темныя отъ думъ Божіихъ.

Въ этомъ стихѣ выражается вся глубина и вся поэзія христіанскаго пониманія ночи. Разъ *свѣтъ и во тьмѣ свѣтитъ, ночь* тѣмъ самымъ перестаетъ быть *абсолютною* тьмою. Мы, люди, не разбираемся въ ночномъ мракѣ и блуждаемъ въ немъ. Но божественный умъ видитъ въ немъ ясно. А разсыпанныя по небу звѣзды, мигающія въ высотѣ, намекаютъ намъ на нераскрытый еще въ нашей дѣйствительности, безпредѣльно надъ нею возвышающійся *солнечный замыселъ* Божій о мірѣ, творящій изъ ночи день. Вотъ почему, глядя на эти безчисленные огни, свѣтящіеся въ небѣ, мы проникаемся благоговѣніемъ къ глубокимъ *тайнамъ* Божіимъ. Такое пониманіе ночи нашло себѣ яркое изображеніе въ древне-русской

иконописи. Въ ней *Софія — Премудрость Божія* изображается на темно-синемъ фонѣ ночного, звѣзднаго неба. Оно и понятно: Софія и есть то, что отдѣляетъ свѣтъ отъ тьмы, день отъ ночи.

Какъ сказано, все сотворенное, въ силу самой причастности къ твари, къ *небытію*, изъ котораго она вызвана, и къ *полнотѣ бытія*, къ коей она призвана, имѣетъ свой ночной и свой дневной обликъ. Наиболѣе яркимъ выраженіемъ ночного облика въ природѣ является специфически ночной *лунный* свѣтъ. Въ немъ ясно сказывается присущая ночи двойственность; она чувствуется въ самомъ выраженіи — *ночной свѣтъ*, ибо ночь по самому своему понятію есть *отрицаніе свѣта*. Таково внутреннее противорѣчіе *ночного облика твари*. Самъ по себѣ этотъ обликъ — ничто; но, съ другой стороны, онъ пріобрѣтаетъ окраску и образъ, становится *явнымъ*, поскольку онъ свѣтитъ свѣтомъ *отраженнымъ*, заимствованнымъ отъ подлиннаго дня и отъ подлиннаго солнца. Въ качествѣ отраженнаго, лунный свѣтъ носитъ на себѣ печать не подлиннаго, обманчиваго, — откуда и происходитъ французская поговорка — trompeur comme la lune[1]. Всему, имъ освѣщаемому, лунный свѣтъ сообщаетъ мечтательную, фантастическую и какъ бы неправдоподобную окраску, вслѣдствіе чего при лунномъ освѣщеніи иногда бываетъ трудно отличить сову отъ лѣшаго, да и вообще дѣйствительность отъ призрака. Ночной обликъ твари таковъ и по своей метафизической природѣ — нѣчто среднее между дѣйствительнымъ и призрачнымъ: ибо ни къ вѣчно дѣйствительному, ни къ вѣчно призрачному онъ не опредѣлился окончательно. Отсюда — характерное для лунной ночи сочетаніе и смѣшеніе прекраснаго и чудовищнаго.

Отсюда и то двойственное, смѣшанное мистическое ощущеніе, которое вызываетъ у насъ лунный свѣтъ. Въ немъ есть что-то манящее и въ то же время жуткое. Онъ открываетъ передъ нами какую-то чарующую дѣйствительность грезъ и странныхъ, сказочныхъ видѣній. Видѣнія эти пугаютъ и отталкиваютъ своимъ неправдоподобіемъ. Въ этомъ сіяніи, которое свѣтитъ, но не грѣетъ, чувствуется какой-то обманъ, леденящій душу. Лунная ночь полна тайныхъ искушеній, которыя возбуждаютъ и волнуютъ[2]: въ ней есть гипнозъ и со-

---

[1] Обманчивый, какъ луна.

[2] Недаромъ въ Евангеліи самые приступы бѣснованія пріурочены къ новолуніямъ. (Матѳ., XVII, 15).

блазнъ той внѣбожественной стихіи, которая хочетъ жить своей собственной жизнью, но лишена внутренней теплоты и полна обманчивыхъ отраженій иной, *дневной* дѣйствительности. Оттого и блекнетъ этотъ неподлинный свѣтъ ночной со всѣми его видѣніями, оборотнями, русалками и водяными предъ радостью подлиной утренней зари. Солнечный лучъ обличаетъ его призрачность.

И тьма ночная, и ночное лунное сіяніе даютъ образное выраженіе великой и страшной міровой загадкѣ. Мы, люди, взрослые и культурные, большей частью, утратили способность ее понимать. Мы слишкомъ ослѣплены нашей привычной, *житейской* и въ сущности мало обоснованною увѣренностью въ скоромъ возвращеніи дня. Наоборотъ, ребенокъ, который испытываетъ ночные страхи и боится остаться одинъ въ темнотѣ, ощущаетъ сумерки, какъ таинственный переходъ отъ бытія къ небытію. Этотъ дѣтскій ужасъ передъ великой, неразгаданной тайной ночи куда мистичнѣе и глубже нашего легкомысленнаго и безпечнаго спокойствія: ибо тотъ «день», который наступитъ завтра, на самомъ дѣлѣ есть продолженіе ночи и, доколѣ мы основываемся на естественномъ предвидѣніи, мы не знаемъ навѣрное, какъ разрѣшатся окончательно сумерки жизни, закончится ли міръ побѣдою утренней зари или ночныхъ чудовищъ, восторжествуетъ ли въ немъ вѣчный Божій день или обманчивое лунное сіяніе привидѣній и оборотней.

Ночные страхи находятъ себѣ подлинное и достовѣрное опроверженіе только въ вѣрѣ. Предвѣчная тайна ночныхъ думъ Божіихъ есть мысль о грядущей побѣдѣ *дневного свѣта*. Не даромъ дѣло перваго творческаго дня выражается въ изреченіи Библіи: *и сказалъ Богъ: да будетъ свѣтъ. И сталъ свѣтъ.* (Быт. I, 3). Въ эзотерической области божественнаго бытія и сознанія эта побѣда свѣта, совершенная и полная, отъ вѣка дана безъ всякихъ переходовъ. Но въ экзотерической области текучаго, временнаго существованія она является какъ *смѣна* моментовъ, какъ *переходъ* отъ одного къ другому. *И былъ, вечеръ и было утро, день одинъ.* (Быт., I, 5).

Если ночь есть относительная область нераскрытаго свѣта, то утро и вечеръ, эти двѣ грани, отдѣляющія ночь отъ дня, представляютъ собою область относительнаго, *неполнаго* его откровенія. Вмѣсто полноты полуденнаго, бѣлаго сіянія, мы имѣемъ здѣсь *пурпуръ* зари. А иногда эта неполнота свѣта, выходящаго изъ мрака или погружающагося во мракъ, выра-

жается и въ радужныхъ свѣтовыхъ явленіяхъ на небосклонѣ. На зарѣ мы нерѣдко видимъ на горизонтѣ и оранжевые, и зеленоватые, и фіолетовые тона, особенно, когда ослабленный солнечный лучъ играетъ не только въ небѣ, но и въ водахъ. И всегда въ зарѣ чувствуется нѣкоторое *обѣтованіе*. Въ этихъ *ослабленныхъ* тонахъ свѣта мы предвидимъ *полноту* грядущаго солнца, вслѣдствіе чего неполнота утренняго и вечерняго освѣщенія не нарушаетъ, а подчеркиваетъ радостное ощущеніе грядущей побѣды. *Грядущей* она является только *для насъ;* ибо въ *истинѣ*, т. е. во всевидѣніи всеединаго сознанія *полная* побѣда дня отъ вѣка видна во всей безконечной серіи тоновъ, *переходящихъ* отъ мрака къ свѣту. Вся цвѣтовая гамма этихъ тоновъ тамъ развернута и приведена къ единству немерцающаго дня.

Такъ и передается побѣда творческаго дня въ православной иконописи. Тамъ, среди ночного звѣзднаго неба является, какъ Божья заря, *пурпуровый ликъ* творящей Софіи. А надъ нею окончательная побѣда свѣта изображается полдневнымъ, *солнечнымъ* ликомъ творящаго Христа. Такимъ образомъ всѣ эти три момента — темная синева ночи, пурпуръ зари и золото яснаго, солнечнаго дня, которые въ нашей жизни составляютъ обособленныя, раздѣленныя временемъ и постольку *несовмѣстимыя* переживанія, въ иконописи изображаются *какъ вѣчно со-существующіе* и какъ составляющіе неразрывное гармоническое цѣлое. Такъ невидимая божественная Софія черезъ разсматриваніе твореній становится видимою.

Но, скажутъ намъ, всѣ краски видимаго, посюсторонняго неба, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, по существу *субъективны*. Это — *наши*, чисто человѣческія переживанія и ощущенія: какъ таковыя, они не имѣютъ ничего общаго даже съ объективной дѣйствительностью того здѣшняго, посюсторонняго неба, которое намъ является. Какое же мы имѣемъ право переносить эту нашу субъективную чувственную окраску въ созерцаніе потусторонняго, *запредѣльнаго* міра божественной Софіи?

Возраженія эти кажутся убѣдительными лишь до тѣхъ поръ, пока мы держимся той чисто антропологической теоріи познанія, для которой все наше чувственное воспріятіе *только* субъективно. Эта теорія исключаетъ изъ объективной истины все чувственное и мыслитъ истину по образу и подобію нашей человѣческой *отвлеченной* мысли. Несостоятельность этой теоріи уже была мною раскрыта въ другомъ мѣстѣ. Разъ истина есть *всеединое* сознаніе, она объемлетъ въ себѣ все сознавае-

мое вообще, стало-быть, и все *мое* сознаніе. Въ ней я найду всякую мою мысль, ибо въ истинѣ дана объективная, абсолютная расцѣнка всѣхъ моихъ мыслей, какъ истинныхъ или ложныхъ; но въ ней я найду и всѣ мои ощущенія, всѣ вообще переживанія моего сознанія — въ контекстѣ абсолютнаго синтеза. Если мои мысли выражаютъ въ себѣ абсолютный синтезъ, то абсолютное сознаніе видитъ ихъ какъ истинныя; если онѣ ложны, то оно видитъ ихъ какъ ложныя. То же вѣрно и о каждомъ моемъ переживаніи. *Я вижу красное:* если это видѣніе есть моя галлюцинація, то всеединое сознаніе такъ и видитъ его, какъ мою галлюцинацію. Если же оно выражаетъ собою объективную дѣйствительность какого-либо независящаго отъ меня предмета, т. е. нѣкоторую трансъ-субъективную истину, то всеединое сознаніе такъ и видитъ это мое воспріятіе краснаго, какъ выражающее нѣкоторую объективную дѣйствительность.

Словомъ, какъ я сказалъ въ другомъ мѣстѣ, абсолютное сознаніе, (оно же истина всего) — «не есть отвлеченная мысль, а *духовно-чувственное созерцаніе или видѣніе*. Чувственное изъ него не исключено, а наоборотъ, въ немъ положено и насквозь пронизано мыслью». — «Мысль о томъ, что въ истинѣ нѣтъ ни образовъ, ни звуковъ, ни красокъ, должна быть соотвѣтственно съ этимъ оставлена, какъ и тотъ нелѣпый раціоналистическій предразсудокъ, будто для Абсолютнаго должны оставаться сокрытыми тѣ созерцанія, которыя *для насъ*, людей, *въ нашей данной стадіи существованія* обусловлены нашими органами чувствъ. Въ дѣйствительности безусловному сознанію, какъ таковому, открыты не только слабыя и блѣдныя краски нашей несовершенной дѣйствительности и нашего немощнаго созерцанія; предъ нимъ обнажена и вся та необозримая и безконечно богатая гамма цвѣтовъ и звуковъ, которая въ условіяхъ нашей дѣйствительности и нашего сознанія, каково оно есть теперь, раскрыться не можетъ. Ибо Абсолютное не есть темная бездна, которая съ *теченіемъ времени* озаряется и наполняется внезапно нарождающимся и неизвѣстно откуда идущимъ свѣтомъ. Въ немъ есть отъ начала вѣковъ яркое полуденное сіяніе всеединаго сознанія. И какъ бы ни были слабы тѣ отблески этого сіянія, которые достигаютъ нашего мысленнаго зрѣнія, при свѣтѣ его мы видимъ все, что мы видимъ»[1].

[1] См. мои «Метафизическія предположенія познанія», 324—325.

Всѣ мои переживанія и ощущенія, а стало-быть, и всѣ мои воспріятія *красокъ* вселенной объемлются абсолютнымъ сознаніемъ и содержатся въ немъ *въ контекстѣ всеединой истины.* Стало-быть, въ этомъ контекстѣ всякое мое ощущеніе становится *элементомъ всеединаго откровенія;* нужно только умѣть читать ихъ въ этомъ контекстѣ, *умѣть находить* это откровеніе. Откровеніе это заключается не въ самомъ моемъ ощущеніи, не въ субъективномъ переживаніи моей психики, *а въ сверхпсихическомъ смыслѣ переживаемаго.* Смыслъ же этотъ открывается не всякому, а имѣющему очи видѣть. *Чтобы понять значеніе тѣхъ посюстороннихъ красокъ,* которыя мы видимъ, нуженъ подъемъ надъ непосредственной данностью *другого* къ всеединому и изначальному Свѣту, который въ немъ отражается.

Именно этого подъема недостаетъ тѣмъ ходячимъ въ наши дни ученіямъ о познаніи, которыя видятъ въ чувственности и въ чувственномъ вообще только субъективную иллюзію и понимаютъ истину какъ отрѣшенную отъ всего чувственнаго мысль. Въ этой теоріи есть тотъ самый *психологизмъ,* противъ котораго она борется: ибо именно она принимаетъ нѣчто психологическое (мысль отвлеченную) за абсолютное и истинное. Этотъ психологизмъ особенно наглядно сказывается въ тѣхъ ученіяхъ, для которыхъ вся истина ощущеній свѣта, звука и тепла — сводится къ волнообразному движенію безконечно малыхъ частицъ вещества.

Эти ученія, сводящія объективную сущность свѣта и звука къ безкрасочному и беззвучному движенію, отождествляютъ съ объективною истиною *мое* отвлеченное представленіе о движеніи. Между тѣмъ объективная истина возвышается надъ этой чисто субъективной, психологическою противоположностью отвлеченной мысли и ощущенія. *Въ истинѣ* молекулярное движеніе, съ одной стороны, свѣтъ и звукъ, съ другой стороны, суть термины, необходимо связанные причинною связью, но несводимые одинъ къ другому. Движеніе порождаетъ свѣтъ, и звукъ является его необходимымъ условіемъ; но оно само по себѣ — ни свѣтъ, ни звукъ: свѣтъ по отношенію къ волнамъ движенія есть качественно отъ нихъ отличное *другое.* И свѣтъ, и звукъ *бываютъ въ движеніи;* въ условіяхъ нашего здѣшняго опыта они осуществляются въ немъ и черезъ него; но это не значитъ, чтобы между движеніемъ съ одной стороны, и свѣтомъ или звукомъ, съ другой стороны, было какое-либо сходство, а тѣмъ болѣе — тождество. Мы имѣемъ здѣсь по существу *различные ряды, раз-*

личныя содержанія сознанія. Отвлеченная мысль можетъ ихъ отдѣлять, мыслить одно движеніе, отбрасывая свѣтъ или звукъ; но это методическое отвлеченіе — не болѣе, какъ вспомогательный способъ *мысли человѣческой,* необходимый *для насъ* въ виду опредѣленныхъ психологическихъ условій нашей мысли, для которой нужно *отвлечься отъ одной стороны истины, чтобы разсмотрѣть другую.* Въ сверхпсихологической сферѣ истины эта психологическая необходимость отпадаетъ: *истина конкретна, а не отвлеченна.* Тамъ звуковыя и свѣтовыя волны не сливаются съ волнами движенія, но связываются вмѣстѣ нерасторжимою связью какъ условіе и обусловленное. Это — такая же связь абсолютнаго синтеза, какая существуетъ между явленіемъ радуги и льющимися съ неба дождевыми потоками. Это — *проникновеніе свѣта въ другое,* сочетаніе воедино *двухъ* различныхъ элементовъ бытія! Что свѣтъ никоимъ образомъ не можетъ быть сведенъ къ движенію волнъ вещества, видно изъ того, что различіе въ быстротѣ и интенсивности движенія этихъ волнъ есть различіе чисто *количественное,* тогда какъ между разноцвѣтными лучами свѣта — желтымъ, зеленымъ, краснымъ и т. п., существуетъ различіе *качественное;* никакія измѣненія въ количествѣ не могутъ сами по себѣ объяснить этой качественной разнородности. Волнообразное движеніе вещества — не субстанція свѣта, а лишь *условіе его выявленія;* въ этомъ сочетаніи двухъ элементовъ бытія мы имѣемъ живой образъ соединенія недвижнаго Божьяго свѣта и той движущейся *темной* области, въ которую онъ проникаетъ.

II. ВСЕЕДИНСТВО ВЪ СТРОЕНІИ КОСМОСА

Изъ приведенныхъ примѣровъ видно, какъ относится къ нашему повседневному опыту то откровеніе Божества въ твореніи, о которомъ говоритъ апостолъ Павелъ. Это — откровеніе Божества въ его другомъ, т. е. въ несовершенномъ, обманчивомъ, тускломъ зеркалѣ. Оно намъ явлено и вмѣстѣ съ тѣмъ отъ насъ скрыто, такъ что люди смотрятъ на этотъ образъ Творца, но въ большинствѣ своемъ не узнаютъ его и не видятъ: для нихъ онъ заслоняется тою средою, которая его

отражаетъ и преломляетъ. Въ видимомъ раздробленіи и умноженіи этого образа люди утрачиваютъ его единство и, увлекаясь обманчивымъ *богоподобіемъ* твари, принимаютъ *отблескъ, отраженіе* божественной славы за подлинное ея явленіе. Апостолъ Павелъ этимъ именно и объясняетъ возникновеніе идоловъ: *Славу неизмѣннаго Бога измѣнили во образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся.* (Римл. I, 23). Это — опасность, отъ которой не спасаетъ никакая степень образованія и умственнаго развитія. *Богоподобіе* твари велико и обманчиво; а потому *тонкій* соблазнъ идолопоклонства тяготѣетъ надо всѣми ступенями человѣческой культуры. Внимательное изслѣдованіе обнаруживаетъ идоловъ даже въ философскихъ ученіяхъ, отрекшихся отъ всякой связи съ какой бы то ни было религіей, отказавшихся отъ самой попытки дать какое-нибудь метафизическое объясненіе міра.

Откровеніе Божества въ мірѣ можетъ быть найдено только мыслью, которая отдаетъ себѣ ясный отчетъ въ условіяхъ этого неполнаго и несовершеннаго Богоявленія. Говоря словами апостола, *теперь* мы видимъ Его какъ «сквозь тусклое стекло» (I Кор., XIII, 12). Подъ «тусклымъ стекломъ» разумѣется здѣсь, очевидно, нашъ несовершенный земной опытъ. Мы уже показали на рядѣ примѣровъ, что въ доступномъ намъ мірѣ откровеніе божественной Мудрости и силы осуществляется *черезъ побѣду надъ сопротивленіемъ.*

Въ этомъ заключается *общій законъ* посюсторонняго откровенія. Все двойственно въ мірѣ. Съ одной стороны, въ немъ все — отъ низшихъ и до высшихъ его ступеней — охвачено *стремленіемъ къ всеединству;* въ этомъ общемъ стремленіи отдѣльныхъ его частей отражается то всеединство бытія — совершеннаго и полнаго, которое въ Богѣ отъ вѣка осуществлено. Но, съ другой стороны, въ мірѣ дѣйствуетъ и противоположное, *центробѣжное* влеченіе: все въ немъ *противится всеединству:* всѣ его части взаимно другъ друга исключаютъ и отталкиваютъ.

Всеединство есть и въ то же время не есть въ этомъ мірѣ. Если бы его просто не было, то не было бы вовсе матеріальнаго міра, ибо не было бы никакого единства, связующаго вещество, не было бы единства въ самомъ его влеченіи, не было бы всеобщей и необходимой связи въ его явленіяхъ, не было бы *всеобщей закономѣрности* въ его движеніи.

Но съ другой стороны, всеединство здѣсь есть *только въ стремленіи* вещества; и поскольку оно — недостигнутый конецъ этого стремленія, — совершеннаго всеединства еще нѣтъ въ мірѣ. Такъ въ движеніи матеріи *невидима* и вмѣстѣ съ тѣмъ *видима* та присносущная сила всеединства, которая превращаетъ хаосъ въ космосъ.

Отношеніе матеріальнаго міра къ этой силѣ можетъ быть опредѣлено точной и краткой формулой. Этотъ міръ еще не есть всеединство, ибо всеединство въ немъ не осуществлено; но *онъ подзаконенъ всеединству*, ибо всеединство есть общій законъ его стремленія, *общая форма его существованія*. Не объединенныя *изнутри* общимъ всеединымъ центромъ, частицы вещества связаны *внѣшнимъ образомъ* — общимъ тяготѣніемъ къ центру. Не проникая внутренно другъ друга, оставаясь взаимно непроницаемыми, онѣ объединены внѣшнею связью взаимодѣйствія. Не осуществляясь во всеобщемъ движеніи и теченіи, вѣчный покой Всеединства является источникомъ всей энергіи этого движенія. Онъ есть то, *чѣмъ*, и то, *къ чему* все движется.

И въ этомъ движеніи массъ вещества отражается и частично воспроизводится недвижное Сущее — начало ихъ движенія. Онѣ собираются въ звѣзды, планеты, и созвѣздія. Мы уже видѣли, какъ въ возгораніи этихъ небесныхъ свѣтилъ становится видимою побѣда вѣчнаго Божьяго дня надъ ночью.

Въ жизни космической это возгораніе свѣта и тепла представляетъ собою лишь предисловіе къ возгоранію жизни вокругъ свѣтилъ. И въ этомъ міровомъ значеніи *животворящаго* свѣта есть новое отраженіе высшей, абсолютной дѣйствительности и постольку — новое *иносказаніе*. Въ языческихъ миѳологіяхъ оно не было понято; и видимое *Богоподобіе* солнца, вызывающаго и согрѣвающаго жизнь на землѣ, было принято за непосредственное *Богоявленіе*. Отсюда — множество *солнечныхъ* боговъ — и Зевесъ, и Аполлонъ, и родившееся изъ головы Зевеса излученіе его мудрости — Аѳина. Какъ относится христіанство къ этому поклоненію солнцу, какъ источнику жизни и радости? Отвергая идола, оно не отвергаетъ значенія того указанія, которое заключается въ видимомъ богоподобіи солнца. Оно понимаетъ это указаніе въ томъ смыслѣ, что солнце, а съ нимъ вмѣстѣ весь сонмъ свѣтилъ и созвѣздій, дѣйствительно отражаетъ въ себѣ иную, высшую силу, вызывающую міръ къ жизни своими благодатными излученіями.

III. ДЕНЬ И НОЧЬ. — МІРЪ РАСТИТЕЛЬНЫЙ И ЖИВОТНЫЙ

Въ Евангеліи весь творческій процессъ понимается какъ дѣйствіе *свѣта, который и во тьмѣ свѣтитъ.* А въ Библіи всякій творческій актъ изображается какъ явленіе *Божьяго дня*, т. е. опять-таки какъ явленіе свѣта, отдѣляющаго и отграничивающаго себя отъ тьмы. *И былъ вечеръ, и было утро. день вторый, день третій* и т. д. Въ этомъ указаніи на *вечеръ* и на *утро* т. е. на явленія *неполнаго* свѣта, всегда предшествующія дню и всегда имъ завершающіяся, есть глубокая мистическая интуиція. О какомъ бы творческомъ актѣ ни шла рѣчь: о созданіи ли свѣтилъ, земли или живущей на землѣ твари, въ немъ повторяются неизбѣжно все тѣ же *свѣтовые* моменты: сначала неполный свѣтъ, граничащій съ ночью (вечеръ, утро), а потомъ, — *полное* дневное сіяніе. Только ночь не находитъ себѣ мѣста въ этомъ чередованіи моментовъ творчества, ибо ночь есть то самое, что *побѣждается* творческимъ актомъ и постольку имъ отрицается. Есть только указанія на *дѣйствіе* свѣта, который, входя во тьму, вначалѣ какъ бы умаляется (вечеръ, утро), а затѣмъ торжествуетъ (день). И о какомъ бы творческомъ днѣ ни шла рѣчь, *побѣда* свѣта въ Библіи неизмѣнно подчеркивается словами: — *И увидѣлъ Богъ, что это хорошо.* — Мы, люди, созерцающіе частью *ночной* обликъ твари, частью неполный отблескъ въ ней вечерняго и утренняго свѣта, смущаемся этимъ видомъ несовершенства или даже зла. Но для божественнаго ума, который видитъ не только окончательный образъ твари, но и раскрытіе ея совершеннаго первообраза въ несовершенныхъ стадіяхъ времени, — ночь *забыта,* т. е. оставлена за предѣлами сущаго, а лучи вечерніе и утренніе видны въ составѣ луча полдневнаго. Оттого смущающее насъ несовершенство и зло въ божественномъ видѣніи снято. И, созерцая свое твореніе, Богъ *видитъ, что это хорошо.* И вечеръ, и утро есть то, что *было. А день Божій есть то, что вѣчно есть. Всѣ* дни въ этомъ блаженномъ всевидѣніи приведены *къ седьмому дню вѣчнаго покоя.*

Этотъ праздникъ седьмого дня свѣтитъ и намъ, людямъ, въ тѣхъ вечернихъ или утреннихъ лучахъ, которые намъ явлены. — Имѣющій очи видѣть узнаетъ этотъ Божій вечеръ и утро не только въ восходѣ и закатѣ солнца, не только въ смѣнѣ дня и ночи въ *буквальномъ* смыслѣ слова, а на всѣхъ ступеняхъ развитія твари. Ибо все несовершенное, но совершаю-

щееся, все то, что отчасти есть, отчасти не есть, носитъ на себѣ печать этого вечерняго или утренняго перехода отъ тьмы къ свѣту.

Этотъ переходъ, являющійся намъ въ игрѣ и въ смѣнѣ красокъ солнечнаго спектра на вечерѣющемъ или утреннемъ небѣ, находитъ себѣ выраженіе и въ явленіяхъ жизни. Начнемъ съ самыхъ элементарныхъ изъ нихъ — съ явленій жизни растительной. Переходъ отъ небытія къ бытію здѣсь открывается намъ въ той самой жизненной функціи этого растущаго міра, отъ которой онъ получаетъ свое наименованіе, — въ его *ростѣ*. Всматриваясь внимательно въ растительный процессъ, мы увидимъ въ немъ осложненное воспроизведеніе того же основного солнечнаго откровенія, о которомъ шла рѣчь выше.

Согласно вышесказанному, вся наша земная *планетная* жизнь подчинена въ большей или въ меньшей степени солнечному кругу и постольку представляетъ собою *окруженіе солнца*. Всего нагляднѣе это сказывается въ жизни растительной съ ея періодическимъ осеннимъ увяданіемъ, зимней смертью, весеннимъ возрожденіемъ и лѣтнимъ расцвѣтомъ. Въ этой жизни все движется солнечной энергіей, все сводится къ ея поглощенію и жизненному превращенію. Здѣсь опять передъ нами открывается та же свѣтовая игра, какъ и въ льющихся съ неба дождевыхъ потокахъ. Проникая въ темную глубину земли, солнечный лучъ вызываетъ оттуда тѣ живые ростки, которые въ цвѣтеніи травъ и деревьевъ воспроизводятъ на земной поверхности *живую радугу*.

Въ этомъ *воспроизведеніи радуги въ жизни* мы имѣемъ еще болѣе глубокое откровеніе той самой сущности Божьяго дня, которая является въ радугѣ небесной. Ибо въ предвѣчномъ божественномъ замыслѣ свѣтъ, который во тьмѣ свѣтитъ, есть *свѣтъ животворящій*. Побѣда его надъ тьмой должна выражаться не въ поверхностной игрѣ свѣтовыхъ волнъ, а въ одухотвореніи матеріи и внутреннемъ, органическомъ съ нею соединеніи. Въ растеніи мы видимъ уже не механическое дѣйствіе свѣта, а *исканіе свѣта*, которое становится *цѣлью*, ибо къ воспріятію солнечнаго луча приспособлена вся *телеологія* растительной жизни, все цѣлесообразное устройство стебля и листьевъ растенія и все его стремленіе изъ темной почвенной глубины ввысь. Самый ростъ растенія подчиняется этой цѣли — ловли солнечнаго луча, удлиняясь или укорачиваясь въ зависимости отъ условій ея достиженія. Наиболѣе яркимъ изображеніемъ этой телеологіи является наивный и упорный поворотъ цвѣтка къ солнцу.

Ярко изображены въ строеніи растенія и всѣ тѣ переходы отъ тьмы къ свѣту, въ которыхъ отражаются отдѣльные моменты творческаго Божьяго дня. Его *ночной* обликъ выражается въ его кривомъ, извилистомъ и уродливомъ корнѣ, впивающемся въ темную почвенную глубину; зеленые листья, выходящіе изъ земли навстрѣчу солнечному лучу, изображаютъ радостное утро растительной жизни. И, наконецъ, ея кульминаціонная точка и вершина — *цвѣтокъ* — выражаетъ специфическій свѣтовой, солнечный обликъ даннаго растенія и тѣмъ самымъ олицетворяетъ яркій *полдень* растительной жизни. А отцвѣтшій, потерявшій обаятельныя краски *плодъ* представляетъ собою явленіе жизни уже *вечерѣющей*. Когда мы смотримъ на растеніе въ полѣ, мы сначала не видимъ его углубленнаго въ почву *ночного* облика; передъ нами — только *день* Божій съ тѣми утренними и вечерними переходами *къ нему* и *отъ него*, о которыхъ говоритъ Библія. Но углубленный взоръ скоро открываетъ въ растеніи непобѣжденную силу ночи. Побѣда Божьяго дня и здѣсь оказывается только несовершеннымъ отраженіемъ и отблескомъ свѣтлой, но все еще далекой, потусторонней выси.

Жизнь растенія, какъ это давно было замѣчено многими философами, между прочимъ Шеллингомъ, есть жизнь «грезящая». В. С. Соловьевъ[1] говоритъ о явленіи творческой силы «въ сонныхъ и безсвязныхъ образахъ растительной жизни». Въ этихъ словахъ есть великая правда. Растительная жизнь и въ самомъ дѣлѣ есть жизнь еще не пробудившаяся, ибо она не *чувствуетъ* той творческой силы и той божественной идеи, къ которой она влечется, и отъ которой она заимствуетъ свои краски. А потому и вся *цѣлесообразность* растительной жизни носитъ на себѣ печать какого-то автоматически выполняемаго внушенія. Соотвѣтственно съ этимъ и вся красота растенія существуетъ *не для него*, а развертывается *для другого*, — созерцающаго и видящаго ее ока.

Это — жизнь, какъ бы *скованная сномъ*, и уже поэтому одному не освободившаяся отъ темной стихіи ночи. Но не въ одномъ *отсутствіи* чувства и самоощущенія сказывается зависимость растенія отъ этой темной стихіи. — Красота его поэтической грезы о свѣтѣ нарушается тяжкой борьбой за свѣтъ. — Отсюда то роковое извращеніе и двойственность всей телеологіи растительной жизни, о которой уже было сказано въ предшествующемъ изложеніи: это — телеологія свѣта

[1] «Исторія и будущность теократіи» (П. С. 1 изд.), 304.

и вмѣстѣ съ тѣмъ — *телеологія борьбы за существованіе*. Она разсчитана не только на сочетаніе *данной* жизни со свѣтомъ, но и на то, чтобы отнять его у другой, сосѣдней жизни. Въ этой телеологіи тьмы показывается тотъ ночной, *темный* обликъ твари, который изобличаетъ пошлость физико-телеологическаго доказательства бытія Божія. Ошибка этого прямолейнаго умозаключенія отъ цѣлесообразности творенія къ мудрости Творца заключается именно въ томъ, что оно упускаетъ изъ вида *двойственность* природы. Природа свидѣтельствуетъ нѣ только о Божьемъ днѣ, но и о противоположномъ — *о еще непобѣжденной ночи*. Въ обманчивыхъ отраженіяхъ этого зеркала мы не могли бы узнать образа Божія, если бы мы не имѣли иного, подлиннаго его откровенія *надъ* этой смѣшанной телеологіей дня и ночи.

Растительная жизнь, являя въ своемъ расцвѣтѣ земной праздникъ свѣта, въ то же время ярко изобличаетъ неполноту и немощь этого отраженнаго сіянія. Всякая жизнь, которая имъ освѣщается и согрѣвается, неизбѣжно оттѣсняетъ во тьму, *затѣняетъ* и губитъ другую жизнь, а въ концѣ-концовъ, и сама отходитъ въ эту роковую тѣнь. Нуженъ иной, совершенный творческій актъ, чтобы осуществить свѣтовую грезу растенія.

Въ жизни природы эта греза представляетъ собою предисловіе къ пробужденію животной жизни. Въ этомъ пробужденіи мы имѣемъ уже высшій по сравненію съ прозябаніемъ и цвѣтеніемъ растенія подъемъ жизни и соотвѣтственно высшее явленіе творческаго дня. Растеніе являетъ въ солнечныхъ лучахъ прекрасное *зрѣлище для другого;* животное уже не только пассивно отражаетъ и *являетъ* день: оно его чувствуетъ и *ощущаетъ:* оно — не только зрѣлище, но и зритель. Скованная сномъ растительная жизнь прикрѣплена къ мѣсту. Животная жизнь отрѣшается отъ этихъ оковъ; въ свободномъ движеніи четвероногихъ и въ полетѣ птицъ она торжествуетъ побѣду надъ земною тяжестью. Не ограничиваясь пассивнымъ воспроизведеніемъ солнечнаго луча въ пестромъ радужномъ покровѣ, въ крыльяхъ бабочекъ и пернатыхъ, животное отвѣчаетъ на него откликомъ живой радости. Въ этомъ откликѣ мы имѣемъ какъ бы внутреннее, *психическое* углубленіе солнечнаго луча. Но этого мало: въ животной жизни свѣтитъ уже какой-то новый лучъ, котораго нѣтъ въ видимомъ нами солнечномъ спектрѣ. Животное царство, въ отличіе отъ беззвучнаго царства растительнаго, есть міръ *звучащій*. И звуковая гамма, которая впервые появляется на

свѣтъ въ этомъ мірѣ, не есть простое *отраженіе* гаммы свѣтовой, а органически необходимое къ ней дополненіе. Подачей голоса въ *отвѣтъ* восходящему солнцу животное заявляетъ себя не пассивнымъ проводникомъ свѣта, а самостоятельнымъ глашатаемъ и участникомъ Божьяго утра.

Въ радости этой утренней симфоніи, которую мы ежедневно слышимъ весною и лѣтомъ, есть новое и великое откровеніе всеединства. Музыканты уже давно подмѣтили *сродство* между звуковою и свѣтовой гаммой. Слушая воспроизведеніе птичьихъ голосовъ въ «Пасторальной симфоніи» Бетховена или въ «Зигфридѣ» Вагнера, мы ясно *видимъ* игру солнечныхъ лучей въ густой зелени лѣсовъ. Но сродство не есть тождество. Откликаясь на игру солнечнаго свѣта, воспѣвая его явленія, птичьи голоса тѣмъ самымъ ярко подчеркиваютъ и свое единство съ солнцемъ и свое отъ него отличіе. Этотъ голосъ, который какъ бы вторитъ солнцу, не есть его явленіе, а сочувствующее ему дѣйствіе и славословіе *другого*. Онъ не повторяетъ откровенія творящаго свѣта, а какъ бы соучаствуетъ въ немъ и дополняетъ его, превращая свѣтовую радугу *въ симфонію*.

Нетрудно убѣдиться въ томъ, что мы имѣемъ здѣсь дальнѣйшее раскрытіе того же творческаго замысла, того же единаго Божьяго дня, который, развертываясь и расчленяясь во времени, является намъ какъ чередованіе, какъ нарастающая серія слѣдующихъ другъ за другомъ дней.

Божій день есть радуга, таково откровеніе этого дня въ матеріи неорганической. Божій день есть *живая радуга цвѣтовъ,* таково это же откровеніе въ переводѣ на нѣмой языкъ растеній. И, наконецъ, *Божій день есть всеобщее со-гласіе, симфонія жизни,* сочувствующей свѣту, таково откровеніе той же радости въ животномъ мірѣ. Замѣчательно, что въ томъ видѣніи божественной славы, которое явилось пророку Іезекіилю, онъ видѣлъ именно это откровеніе — сіяніе радуги вокругъ престола Божія и лики славословящей твари — тельца, орла, льва и человѣка — и *слышалъ* ихъ голоса. Въ христіанскомъ преданіи самая мысль о Евангеліи сочетается съ этими воспринятыми въ небеса первообразами животнаго міра. Иконопись неизмѣнно связываетъ ихъ съ изображеніями евангелистовъ. Оно и не удивительно: симфонія, объединяющая весь міръ небесный и земной, звучитъ уже въ самомъ началѣ Евангелія — въ разсказѣ евангелиста Луки о Рождествѣ Христовомъ. *Благая вѣсть,* проповѣданная *всей твари,* есть именно обѣтованіе этой симфоніи.

Имѣющій уши слышать распознаетъ многообразныя ея звуковыя отраженія не только въ мірѣ человѣческомъ, но и въ мірѣ животномъ. И совершенно такъ же, какъ въ беззвучномъ мірѣ растительномъ, здѣсь это откровеніе затѣняется явленіями непобѣжденной еще тьмы: всѣ стадіи борьбы дня и ночи находятъ себѣ живой откликъ и воспроизведеніе въ звучащемъ животномъ мірѣ.

Есть какой-то особенный, невнятный *ночной* шопотъ птицъ и насѣкомыхъ; есть протяжные, неопредѣленные, гулкіе голоса, которые какъ бы погружаютъ насъ въ тайну звѣздной ночи; есть и такіе, которые представляются какъ бы *звучащею тьмою,* отвратительнымъ явленіемъ *ночного* облика твари: таковы, напримѣръ, металлическое циканье совъ, хохотъ филиновъ, протяжный волчій вой и крики влюбленнаго кота на крышѣ. Есть и соловьиная поэма обольстительной и обманчивой лунной грезы. — Далѣе, есть голоса специфически утренніе — утиное кряканье передъ восходомъ солнца и возгласъ пѣтуха, громко, властно возвѣщающій зарю. Есть и вечерніе: напримѣръ, радостная симфонія стрижей въ честь заходящаго солнца. — Есть, наконецъ, и особый, солнечный гимнъ жаворонка, выражающій полную побѣду полуденнаго солнца и ослѣпительное сіяніе небеснаго круга. Словомъ, въ мірѣ здѣшнемъ есть безчисленное множество намековъ на свѣтовую и вмѣстѣ звуковую симфонію міра грядущаго. Намеки — тѣмъ болѣе убѣдительные, что симфонія полна эротическимъ подъемомъ: онъ наполняетъ и звуки, и краски райскими обѣтованіями... Но эти обѣтованія земного эроса чреваты глубокими разочарованіями. Дѣйствительность нашей жизни безконечно далека отъ ихъ осуществленія: въ ней симфонія лишь слабое отраженіе потустороонняго, отблескъ грядущаго, отдаленнаго, какъ звѣзды, мерцающія въ высотѣ.

Въ животномъ мірѣ нѣтъ самаго существеннаго, о чемъ вѣщаетъ симфонія. Со-звучіе и со-гласіе въ ней оказывается поверхностнымъ, призрачнымъ. Такъ же, какъ и цвѣтная радуга въ мірѣ растительномъ, оно прикрываетъ распадъ и хаосъ, всеобщую вражду и споръ. — При томъ обнаруженіе этого мірового распада въ мірѣ животномъ много глубже и значительнѣе, чѣмъ въ мірѣ растительномъ. Всеобщая борьба въ *чувствующемъ* животномъ царствѣ связывается съ отвратительными проявленіями алчности и ненависти побѣдителей, съ одной стороны, со страданіями побѣжденныхъ, съ другой стороны. Соотвѣтственно съ этимъ и животная телеологія борьбы за существованіе облекается въ формы не-

сравненно болѣе уродливыя и отталкивающія, чѣмъ телеологія царства растительнаго. Ибо здѣсь отрицается несравненно болѣе высокое явленіе творческаго дня. Когти и зубы хищника, приспособленные къ тому, чтобы терзать живое тѣло, представляютъ собою воплощенное отрицаніе со-гласія и сочувствія. Съ повышеніемъ твари изъ ступени въ ступень, *ночной* ея обликъ углубляется и усиливается въ такой же мѣрѣ, какъ и обликъ *дневной*. Этотъ обликъ сказывается и въ высшемъ проявленіи животной жизни — въ половомъ эросѣ, который самъ въ свою очередь становится мотивомъ всеобщаго соперничества, взаимной ненависти и убійства.

IV. ДЕНЬ И НОЧЬ ВЪ ЧЕЛОВѢКѢ

Обращаясь отъ низшей твари къ человѣку, мы видимъ въ немъ, съ одной стороны, углубленіе и завершеніе того же творческаго замысла, а съ другой стороны, все ту же роковую неудачу. Разсматривая откровеніе Божьяго дня въ низшихъ ступеняхъ творенія, мы видимъ какъ бы *периферію* божественнаго замысла, *окруженіе* божественной славы. Ея *центръ* открывается только на высшей ступени. Въ послѣдовательномъ восхожденіи изъ ступени въ ступень, мы наблюдаемъ постепенное *возрастаніе активности* твари, повышеніе ея *содѣйствія* творящему свѣту, при чемъ это повышеніе содѣйствующей *энергіи* твари непосредственно связано съ углубленіемъ и расширеніемъ самаго откровенія. *Неполнота* содѣйствія дѣлаетъ и самое откровеніе частичнымъ, неполнымъ. Какъ бы ни были прекрасны отблески Божьяго дня въ нашей земной природѣ, *полнота* его не можетъ явиться ни въ пассивномъ многоцвѣтномъ озареніи неорганической матеріи, ни въ сонномъ прозябаніи и ростѣ растенія, ни въ безотчетномъ со-чувствіи и со-радованіи міра животнаго. Всѣ эти пройденныя нами ступени творенія суть какъ бы нарастающіе *утренніе* тона солнечнаго восхода. Но *полнота* Божьяго дня можетъ явиться лишь въ *полномъ* пробужденіи твари: ибо въ предвѣчномъ замыслѣ Софіи міръ — не пассивная среда, не страдательное орудіе откровенія, а *вселенское дружество*. Вмѣстить это вселенское откровеніе можетъ только такое существо, которое не только отражаетъ и преломляетъ свѣтъ,

не только къ нему влечется, не только ему со-чувствуетъ, но и *со-знаетъ*.

Человѣческое сознаніе, — вотъ та яркая вспышка солнечнаго свѣта, которая отмѣчаетъ на землѣ ясное откровеніе Божьяго дня, отдѣляя его отъ неполныхъ свѣтовыхъ лучей утреннихъ и вечернихъ. — Въ чемъ заключается та особенность, та царственная привилегія, которая кладетъ рѣзкую грань между человѣкомъ и его «меньшей братіей» — низшей тварью? Животное находится во власти своихъ чувствъ, ощущеній, влеченій. Одинъ человѣкъ обладаетъ способностью подняться надъ непосредственнымъ психическимъ переживаніемъ въ область абсолютнаго сверхпсихическаго *с-мысла*. Онъ — единственное существо, способное *дать себѣ отчетъ* въ своихъ переживаніяхъ, единственное, ставящее и такъ или иначе разрѣшающее вопросъ о ихъ безусловномъ значеніи. Надъ непосредственнымъ психическимъ переживаніемъ и влеченіемъ онъ ищетъ *безусловной правды* о сущемъ и о должномъ. Въ этомъ исканіи выражается вся дѣятельность со-знаванія. Движущее начало всякаго сознанія заключается въ этой присущей человѣку *со-вѣсти* о безусловномъ: именно въ силу этой совѣсти ему нужно знать *судъ истины* обо всемъ переживаемомъ и о должномъ въ его собственныхъ дѣйствіяхъ. Со-знаніе и со-вѣсть въ обычномъ значеніи этихъ словъ на русскомъ языкѣ выражаютъ теоретическій и практическій аспектъ одного и того же — *безусловнаго суда мысли;* на языкахъ романскихъ оба эти понятія обозначаются однимъ и тѣмъ же терминомъ conscientia, conscience; и въ этомъ тождествѣ наименованій сказывается интуитивное проникновеніе въ единство метафизическаго значенія сознанія и совѣсти.

Въ силу этой своей способности человѣкъ — единственное на землѣ существо, могущее принять откровеніе мысли безусловной. Это — не только способность человѣческаго ума: ибо въ со-вѣсти объединяется и умъ, и сердце. — Въ ней выражается духовный подъемъ всего человѣческаго естества. И именно въ силу этого подъема къ Безусловному надъ ощущеніемъ, надъ чувствомъ, надъ аффектомъ, человѣкъ можетъ сочетаться съ Богомъ не узами инстинктивнаго влеченія, а тѣми узами сознательной *духовной* солидарности, которыя преображаютъ и жизнь душевную.

Впервые въ человѣкѣ и въ его сознаніи является на землѣ эта свобода самоопредѣленія, эта возможность выбора, въ которой открывается смыслъ всего творенія, всей эволюціи

міра во времени. Только въ силу этой свободы человѣкъ можетъ подняться *надъ* непосредственной данностью, надъ обманчивыми отраженіями Божьяго свѣта въ другомъ и узнать этотъ Божій замыселъ непосредственно — *въ немъ самомъ.* Поэтому человѣкъ является на землѣ единственно возможнымъ посредникомъ, *медіумомъ абсолютнаго откровенія.* Явить въ себѣ полноту Божьяго дня можетъ лишь существо, способное *выбрать* между днемъ и ночью: ибо высшее выраженіе этого дня — не пассивное озареніе твари, не невольное ея влеченіе или сочувствіе, а свободное дружество. Чтобы день Божій возсіялъ на землѣ во всей полнотѣ своей, *навѣки,* онъ долженъ быть встрѣченъ не тою безотчетною радостью, какой встрѣчаетъ птица на вѣткѣ восходъ утренняго солнца, а тѣмъ окончательнымъ, сознательнымъ *согласіемъ на сочетаніе со свѣтомъ,* которое звучитъ въ отвѣтѣ Богоматери анеглу благовѣстителю: *се раба Господня, да будетъ мнѣ по слову твоему* (Лук. I, 37).

День Божій есть явленіе высшей энергіи какъ самаго творящаго свѣта, такъ и той тварной среды, въ которой онъ является. Свѣтъ не только самъ творитъ, онъ вызываетъ изъ тьмы таящіяся въ ней положительныя возможности; онъ пробуждаетъ (активируетъ) въ твари дремлющія творческія силы. — Мы уже видѣли, какъ эта энергія свѣтоносной тварной среды повышается изъ ступени въ ступень, восходя отъ неорганической матеріи къ человѣку. И вотъ, наконецъ, въ человѣкѣ эта жизненная энергія твари достигаетъ высшей, *предѣльной* своей точки. Онъ — *носитель мысли вселенской, всеединой по формѣ,* ибо всякій актъ его сознанія есть отнесеніе сознаваемаго къ всеединой истинѣ, объемлющей все. Это сознаніе представляетъ собою *всеединство въ возможности;* поскольку же оно познаетъ и вмѣщаетъ въ себѣ истину, оно становится *всеединствомъ въ дѣйствительности.* Такъ осуществляется въ человѣкѣ образъ и подобіе того всеединаго сознанія, которое держитъ въ себѣ все и есть истина всего. Это — *земное подобіе Вседержителя.*

Со-знаніе человѣка есть органъ откровенія всеединаго смысла существующаго и всеединаго за-мысла Божія о мірѣ. Но этого мало. — Замыселъ о всемірномъ дружествѣ осуществляется черезъ свободное согласіе и черезъ свободное самоопредѣленіе друга. Въ этомъ самоопредѣленіи человѣкъ становится активнымъ участникомъ творческаго акта. Если въ его универсальномъ по формѣ сознаніи открывается образъ Вседержителя, то его свободная, самоопредѣляющаяся воля

есть осуществляющійся на землѣ *образъ Творца.* Въ человѣкѣ и черезъ человѣка обнаруживается творческая энергія земли въ ея предѣльномъ, высшемъ выраженіи. Въ немъ вся тварь приходитъ къ творческому самоопредѣленію. Отъ него міръ ждетъ того окончательнаго освобождающаго *слова,* которое явитъ тайну всей твари, выразитъ *смыслъ* всемірной симфоніи свѣта и звука.

Тутъ есть поразительное совпаденіе между тѣмъ *естественнымъ* откровеніемъ, которое можетъ быть обнаружено пытливымъ философскимъ изслѣдованіемъ, и тѣмъ откровеніемъ религіозной интуиціи абсолютной истины, которое выразилось въ Библіи. Мы уже видѣли, что всеединое, безусловное сознаніе есть логически необходимое предположеніе всей человѣческой мысли, а всеединое божественное Сущее есть столь же необходимое предположеніе всей человѣческой жизни. Стало-быть, и изслѣдованіе гносеологическое, и философскій анализъ человѣческой жизни въ ея цѣломъ указываютъ на человѣка, какъ на глашатая всеединства на землѣ. Такимъ и знаетъ его Библія: въ ея изображеніи этотъ сознающій и самоопредѣляющійся сынъ земли является *до грѣхопаденія* центромъ космическаго согласія; то владычество человѣка надъ тварью, о которомъ говорится въ книгѣ Бытія (I, 26), есть именно земной образъ всеединства. Библія указываетъ и метафизическое основаніе этой космической роли человѣка. *Господь образовалъ изъ земли всѣхъ животныхъ полевыхъ и всѣхъ птицъ небесныхъ и привелъ ихъ къ человѣку, чтобы видѣть, какъ онъ назоветъ ихъ, и чтобы, какъ наречетъ человѣкъ душу живую, такъ и было имя ей* (Быт., II, 19). Тутъ имя — не пустой звукъ, а *оболочка смысла;* поэтому — то нареченіе имени твари человѣкомъ въ приведенныхъ словахъ пріобрѣтаетъ значеніе мистическое. Человѣку предоставляется назвать *передъ Богомъ* всякую душу живую, потому что онъ *знаетъ то слово, которое выражаетъ божественный смыслъ каждаго существа.* Человѣкъ нарекаетъ тварь и господствуетъ надъ нею *въ качествѣ носителя всемірнаго смысла,* въ качествѣ существа, вмѣщающаго въ своемъ сознаніи *идею* всего живущаго.

Разъ это откровеніе божественной идеи явилось въ ясномъ сознаніи человѣка и стало началомъ всеобщаго дружества на землѣ, день Божій какъ будто достигаетъ своего зенита. Повидимому, мы имѣемъ здѣсь то *абсолютное* откровеніе творческаго замысла, которое завершаетъ его раскрытіе. Въ созерцаніи достигнутаго совершенства религіозное исканіе на-

ходитъ себѣ успокоеніе. Соотвѣтственно съ этимъ и въ Библіи весь разсказъ о сотвореніи міра завершается седьмымъ *днемъ покоя*, который непосредственно слѣдуетъ за созданіемъ человѣка. Но тутъ же передъ нами открывается новая глубина религіозной интуиціи. *Въ мысли о человѣкѣ религіозное исканіе не можетъ найти своего окончательнаго успокоенія.* Идиллія земного рая его не удовлетворяетъ: она представляется ему чѣмъ-то несовершеннымъ, наивнымъ, *дѣтскимъ*. И эта инстинктивная неудовлетворенность религіознаго чувства, которая связывается съ мыслью о земномъ раѣ, имѣетъ глубокія метафизическія и религіозныя основанія. Ясное сознаніе человѣка, познающаго тварь и нарекающаго ей имя, не есть еще окончательное, полное явленіе Божьяго дня: и въ немъ таятся противоположныя, непобѣжденныя еще темныя возможности и темныя ночныя силы: именно *сознаніе* свободнаго, самоопредѣляющагося существа вноситъ въ міръ новую возможность бунта и сопротивленія.

Тутъ опять внутреннее свидѣтельство религіознаго чувства находится въ полномъ согласіи съ объективнымъ откровеніемъ Библіи. Тамъ седьмой, *надземный* день вѣчнаго покоя не совпадаетъ съ шестымъ, послѣднимъ днемъ земного творенія. Этотъ вѣчный покой оказывается *потустороннимъ міру*. Богъ находитъ его въ Самомъ Себѣ, а не въ человѣкѣ. Пропасть такъ и остается незаполненной: рай разрушается грѣхомъ, а міръ, погруженный въ хаосъ, отдѣляется отъ дневной сферы вѣчнаго покоя огненнымъ мечомъ херувима.

И опять въ этой отдѣленной отъ своего конца и смысла, мятущейся во времени жизни міра мы находимъ хорошо знакомый намъ *ночной* обликъ твари: проклятіе земли, полной гадами и произрождающей волчцы и тернія, тяжкіе труды въ борьбѣ за существованіе и тяжкій грѣхъ братоубійства: словомъ, — полная картина разрушенія строя и лада космоса, отвратительное царство безсмыслицы, какъ логически необходимый результатъ утраты человѣкомъ смысла міра. Но въ человѣкѣ этотъ хаосъ усугубляется и углубляется. Ибо въ его свободѣ впервые обнаруживается вся полнота присущей твари способности безмѣрнаго сопротивленія божественному замыслу, вся доступная ей бездонная глубина паденія. Тутъ безсмыслица — не простое отсутствіе смысла, ибо человѣку доступны сатанинскія глубины сознательнаго отрицанія и богоборчества. Здѣсь ночь — не простое отсутствіе свѣта, а та *катастрофическая тьма*, которая побѣждается только величайшимъ страданіемъ крестнаго пути.

Когда мы читаемъ библейскій разсказъ о первозданномъ Адамѣ, мы чувствуемъ, что въ немъ рѣчь идетъ о каждомъ изъ насъ, что передъ нами изображеніе нашего *общечеловѣческаго* духовнаго опыта. Прежде всего полно всечеловѣческаго смысла указаніе на *Богоподобіе* человѣческаго сознанія, — печать высокаго призванія человѣка, титулъ его владычества на землѣ и въ то же время источникъ величайшаго искушенія, — той *прелести Богоотступничества*, которая звучитъ въ словахъ: *будете какъ боги, знающіе добро и зло* (Быт., III, 5). Это — вѣковѣчный соблазнъ существа, носящаго печать Богоподобія, но еще не сочетавшагося съ Богомъ узами неразрывнаго и несліяннаго единства, не опредѣлившагося окончательно къ добру или злу. Такое Богоподобіе служитъ источникомъ противоположныхъ возможностей: богоподобное существо можетъ утвердиться въ Богѣ или противъ Бога, послужить осуществленію подлиннаго творческаго замысла, въ мірѣ или кощунственной на него пародіи.

Окончательное откровеніе всеединаго смысла — не въ этомъ, еще не побѣдившемъ двойственности Богоподобіи, а въ Богочеловѣчествѣ. Въ немъ и осуществленіе *послѣдняго, вѣчнаго дня* субботняго покоя. Всѣ прочіе дни, какіе являются намъ въ нашемъ внѣшнемъ и внутреннемъ опытѣ, по сравненію съ этимъ днемъ — не болѣе, какъ отраженія и отблески утренніе и вечерніе, либо ослабленныя предваренія, явленія неполнаго свѣта во времени.

Крайнее, предѣльное выраженіе ночи есть всяческая смерть — духовная и тѣлесная, а послѣднее выраженіе дня — полнота жизни вѣчной, утвердившейся въ субботнемъ покоѣ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ этотъ день утверждается въ недоступной человѣку и міру высотѣ *надъ* твореніемъ. Въ Новомъ Завѣтѣ, наоборотъ, онъ осязательно является въ мірѣ, опредѣляясь окончательно какъ *день побѣды* надъ смертью, *день воскресный*. Черезъ воскресенье вѣчный покой становится явнымъ и доступнымъ для твари. *Въ сей день, его же сотвори Господь*, исполняется цѣль и смыслъ всего мірового стремленія. А потому въ сіяніи этого дня міръ найдетъ полноту всѣхъ тѣхъ вечернихъ и утреннихъ откровеній, которыя уже были явлены въ отраженномъ свѣтѣ несовершенныхъ земныхъ дней.

Когда религіозное ученіе выражаетъ интуицію вѣчнаго дня въ терминахъ физическаго свѣта, это не должно быть понимаемо въ смыслѣ простого уподобленія или метафоры. Разъ воскресеніе есть совершенное, дѣйствительное возстановленіе

природы не только духовной, но и тѣлесной, свѣтъ будущей одухотворенной плоти не долженъ быть понимаемъ ни какъ только духовное, ни какъ только физическое явленіе, а какъ совершенное соединеніе того и другого, какъ откровеніе будущей духовной *тѣлесности*. День Божій есть выраженіе *полной активности всей преображенной твари*, стало-быть, не только міра духовнаго, но и міра тѣлеснаго; поэтому и свѣтъ, какъ выраженіе высшей активности одухотвореннаго вещества, долженъ быть мыслимъ, какъ совершенно реальное *физическое* явленіе. Такимъ онъ и представляется въ Евангеліи въ изображеніи лика и ризъ преображеннаго Христа. Слова евангелиста Марка въ особенности подчеркиваютъ этотъ несомнѣнно чувственный, *матеріальный* обликъ видѣнія. *Одежды Его сдѣлались блистающими, весьма бѣлыми, какъ снѣгъ, какъ на землѣ бѣлильщикъ не можетъ выбѣлить* (IX, 3). Такъ же и въ многочисленныхъ житіяхъ святыхъ описывается прославленіе человѣческаго лика, который становится огневиднымъ или солнцевиднымъ[1]. Иконописныя изображенія солнечнаго лика Христа и святыхъ въ данномъ случаѣ слѣдуютъ Евангелію и житіямъ.

Вмѣстѣ съ солнечнымъ свѣтомъ возстанавливается во всеобщемъ воскресеніи и вся безконечно многообразная свѣтовая гамма, при чемъ здѣсь впервые открывается полнота смысла этой свѣтовой симфоніи. Въ здѣшнемъ, земномъ явленіи свѣта есть полное несоотвѣтствіе между физическимъ и духовнымъ, между матеріальнымъ явленіемъ свѣта и его метафизическимъ значеніемъ. Съ одной стороны, свѣтила не одухотворены; съ другой стороны, высшія явленія духа облекаются въ немощь и темноту. Въ заключительномъ и полномъ откровеніи всеобщаго воскресенія мы видимъ иное: тамъ физическій свѣтъ становится прозрачнымъ выраженіемъ духовнаго смысла. Оттого и степени славы, согласно изреченію апостола, выражаются тамъ различными тонами и неодинаковымъ напряженіемъ свѣта. *Иная слава солнца, иная слава луны, иная слава звѣздъ; и звѣзда отъ звѣзды разнится во славѣ* (I Коринѳ., XV, 41); это же различіе степеней, какъ сказано, выражается въ иконописи іерархіей многообразныхъ красокъ.

Вмѣстѣ съ красками воскресаютъ и многообразныя голоса и звуки. Сказанное выше о вѣчной божественной симфоніи

[1] См., напр., извѣстный разсказъ Мотовилова о бесѣдѣ его съ преподобнымъ Серафимомъ.

можетъ быть дополнено здѣсь лишь немногими штрихами. — Слава, окружающая престолъ Всевышняго, изображается, какъ въ пророчествахъ Ветхаго Завѣта, такъ и въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, какъ *міръ звучащій.* И это опять-таки не должно быть понимаемо какъ иносказаніе или метафора. *Звукъ, какъ и свѣтъ,* въ этомъ окруженіи Слова воплощеннаго долженъ пониматься въ двоякомъ смыслѣ — какъ выраженіе полноты *энергіи жизни,* окружающей престолъ Всевышняго, и вмѣстѣ какъ проявленіе энергіи одухотвореннаго вещества. И такъ какъ весь этотъ звуковой міръ является воплощеніемъ единаго духовнаго смысла и замысла, онъ не сливается въ хаотическій, нестройный шумъ, какъ въ здѣшнемъ мірѣ, а образуетъ созвучіе голосовъ, которые сохраняютъ самостоятельность, остаются различными и раздѣльными, но объединяются общностью всеединаго мотива вѣчной жизни и образуютъ хоровое, симфоническое цѣлое.

Тутъ возникаетъ естественное сомнѣніе. Дозволительно ли мыслить грядущій міръ въ музыкальныхъ образахъ? Не значитъ ли это привносить временное въ вѣчное? Вѣдь симфонія есть чередованіе звуковъ во времени. О какой же симфоніи можетъ быть рѣчь тамъ, гдѣ времени уже не будетъ; какъ примирить возможность симфоніи съ мыслью *о вѣчномъ покоѣ?*

На самомъ дѣлѣ привноситъ временное въ вѣчное не тотъ, кто вѣритъ въ вѣчную божественную симфонію, а тотъ, кто дѣлаетъ подобныя возраженія. Въ дѣйствительности неспособность слышать симфонію иначе, какъ *переходя во времени* отъ звука къ звуку, есть не болѣе, какъ психилогическая особенность *нашего* человѣческаго слуха, а не свойство симфоніи и не свойство музыки, какъ таковой. Мы уже видѣли, по поводу девятой симфоніи Бетховена, что мыслимо иное, *сверхвременное* воспріятіе музыкальнаго цѣлаго, — такое сознаніе, которое охватываетъ ее всю за разъ, въ *единый* мигъ безъ всякаго перехода [1]. Такое воспріятіе не только возможно, — *оно есть:* мы сами нѣкоторымъ образомъ имъ обладаемъ. Мы не могли бы связать воспринимаемыхъ нами во времени звуковъ въ симфонію, если бы мысль наша не обладала инымъ, *сверхвременнымъ* воспріятіемъ той же симфоніи.

Въ самомъ дѣлѣ, если бы наше музыкальное воспріятіе имѣло дѣло только со звукомъ, заполняющимъ настоящій мигъ, отдѣльные звуки для насъ не объединялись бы въ музыкаль-

---

[1] См. выше стран.

ное цѣлое, мы не слышали бы симфонію. Мы воспринимаемъ симфонію лишь постольку, поскольку мы обнимаемъ *за разъ* умственнымъ взоромъ всю сложную послѣдовательность ея аккордовъ, поскольку мы связываемъ тѣ изъ нихъ, которые звучатъ сейчасъ, съ тѣми, которые уже отзвучали или прозвучатъ. Иначе говоря, для воспріятія того *единства* звучащаго цѣлаго, которое дѣлаетъ множество звуковъ симфоніей, нуженъ подъемъ надъ временемъ: нужно, чтобы всѣ эти проносящіяся во времени звуковыя волны зафиксировались въ вѣчности, наполнились и связались въ одно цѣлое сверхвременнымъ единствомъ. Значитъ, симфонія не только совмѣщается съ абсолютнымъ покоемъ сверхвременнаго сознанія, *она его предполагаетъ.* И если есть сверхвременная красота и правда въ безчисленныхъ голосахъ, исполненныхъ безконечной божественной жизни и безконечной радости, эта красота и правда звучитъ вѣчно, какъ отзвукъ незаходящаго солнца.

Воскресеніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и одухотвореніе. Оно не есть простое возстановленіе тѣлеснаго міра съ его свѣтовою и звуковою гаммой, а побѣда надъ суетою, торжество всемірнаго смысла. Міръ тѣлесный воскресаетъ не въ хаотическомъ и безформенномъ состояніи, а какъ свѣтоносное, красочное и звучащее воплощеніе творящаго Слова. И среда, воплощающая Слово, въ этомъ актѣ Боговоплощенія достигаетъ высшей мѣры активности. Она не только Имъ свѣтиться, не только выражаетъ Его въ звукѣ, — она Имъ —живетъ и въ Немъ утверждаетъ полноту своего сознанія и воли.

День Божій не есть только симфонія свѣта и звука, ибо онъ не есть только объективное явленіе. Онъ есть *полное пробужденіе* сознанія въ твари, пріобщеніе ея къ полнотѣ всеединаго, безусловнаго сознанія, ибо проповѣдь Евангелія обращается ко всей твари (Марк. XVI, 15); въ вѣчномъ покоѣ седьмого дня все живущее на небѣ и на землѣ призвано принять абсолютное откровеніе, увидѣть Бога не зерцаломъ въ гаданіи, а лицомъ къ лицу. Жизнь вѣчная, къ которой призвана тварь, не есть сонное прозябаніе, *а полнота вѣдѣнія. Сія же есть жизнь вѣчная: чтобы знали Тебя, единаго истиннаго Бога и Тобою посланнаго Іисуса Христа* (Іоан. XVII, 3).

Въ этомъ тройномъ торжествѣ свѣта, звука и сознанія осуществляется замыселъ вселенскаго дружества и воплощенія Бога-Любви въ любящей твари. Совершенная Любовь

является не только въ полнотѣ славы, но и въ *совершенной красотѣ.* И потому весь замыселъ предвѣчной Софіи въ св. Писаніи изображается какъ замыселъ художественный.

Въ книгѣ «Притчей Соломона» сама Премудрость свидѣтельствуетъ о себѣ людямъ:

Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источниковъ, обильныхъ водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмовъ, когда еще Онъ не сотворилъ ни земли, ни полей, ни начальныхъ пылинокъ вселенной. Когда Онъ уготовлялъ небеса, я была тамъ. Когда Онъ проводилъ круговую черту по лицу бездны, когда утверждалъ вверху облака, когда укрѣплялъ источники бездны, когда давалъ морю уставъ, чтобы воды не преступали предѣловъ его, когда полагалъ основаніе земли; тогда я была при Немъ художницею, и была радостью всякій день, веселясь передъ лицомъ Его во все время, веселясь на земномъ кругу Его, и радость моя была съ сынами человѣческими (VIII, 24—31).

Эта радость есть и *начало пути Господня* (Притч. Сол., VIII, 22), и тотъ конецъ и завершеніе, къ которому приходитъ земной кругъ и весь міръ въ седьмой, воскресный день всеобщаго покоя.

V. ДЕНЬ БОЖІЙ И ЯВЛЕНІЕ ТРІЕДИНСТВА

Можно резюмировать вышесказанное въ двухъ словахъ: день Божій есть *явленіе Божества въ его другомъ.* Такъ или иначе, Богъ открывается во всемъ, а потому то или иное откровеніе Божьяго дня можно найти въ каждомъ явленіи міра видимаго и невидимаго. Но высшая ступень этого откровенія, высшее *Богоявленіе* есть пришествіе Христа во плоти, ибо только въ этомъ своемъ послѣднемъ заключительномъ обнаруженіи свѣтъ побѣждаетъ тьму до конца, озаряетъ и просвѣтляетъ всю глубину существованія духовнаго и тѣлеснаго.

Названіе «Богоявленія» въ широкомъ смыслѣ приложимо ко всей земной жизни Спасителя. Но есть въ этой жизни одно событіе, которое на церковномъ языкѣ носитъ названіе «Богоявленіе» по преимуществу, ибо это — единственное въ новозавѣтной исторіи явленіе не одного Лица, *а всѣхъ*

трехъ лицъ Св. Троицы. Въ качествѣ таковогo оно должно быть для насъ предметомъ совершенно исключительнаго вниманія.

Почему это совершенное Богоявленіе связывается именно съ крещеніемъ Христа въ Іорданѣ? Очевидно потому, что въ крещеніи водою и духомъ получаетъ наиболѣе наглядное образное выраженіе тайна взаимоотношенія двухъ міровъ. — Слово, пришедшее во плоти, погружается въ воды Іордана. Мы уже знаемъ, каково значеніе текучей влаги въ символикѣ откровенія ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго. Нѣкоторымъ образомъ весь міровой процессъ есть *«вода на истребленіе всякой плоти»*. Поэтому крещеніе водою здѣсь означаетъ погруженіе въ міръ, сочетаніе вѣчнаго съ временнымъ, съ непрерывно текущимъ потокомъ земного существованія. Потокъ этотъ есть нескончаемая смѣна возникновенія и уничтоженія: въ немъ все непрерывно нарождается и умираетъ. А потому погрузившійся въ него тѣмъ самымъ подпадаетъ смерти. Такъ понимаетъ и апостолъ значеніе погруженія: *всѣ мы, крестившіеся во Христа Іисуса, въ смерть Его крестились* (Римл. VI, 3).

Сочетаясь съ міромъ и тѣмъ самымъ обрекая Себя смерти, Сынъ Божій исполняетъ волю Отца небеснаго: *такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду* (Матѳ. III, 15). Поэтому погруженіе Его въ потокъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и выраженіе общенія Его съ небесами: крещеніе водою и Духомъ тутъ — единое и неразрывное цѣлое. Въ этомъ актѣ нѣкоторымъ образомъ выражается вся полнота божественной воли о мірѣ; потому самому въ немъ мы имѣемъ и совершенное Богоявленіе; въ немъ раскрывается глубочайшая тайна божественной жизни — *тайна тріединства.*

Въ сочетаніи Бога съ рождающимся во времени міромъ обнаруживается внутреннее различіе самихъ божественныхъ Ѵпостасей. Пріобщая къ себѣ міръ, Богъ тѣмъ самымъ обнаруживаетъ Себя и какъ первоисточникъ, изъ котораго истекаетъ все, что есть, и какъ любящій *Отецъ* всей твари. Все, что здѣсь течетъ, въ Немъ зачинается и отъ Него рождается. Въ этомъ — основа и сущность религіознаго отношенія: или мы ничего не имѣемъ въ Богѣ, или же мы имѣемъ въ Немъ воистину *Отца* всего видимаго и невидимаго.

Этимъ, однако, религіозное отношеніе къ Богу не исчерпывается. Богъ для насъ — не только Отецъ: Онъ — живой центръ всего рождающагося отъ *Отца* многообразія, всего становящагося міра, который долженъ стать Его конкрет-

нымъ воплощеніемъ. Такимъ воплощеннымъ центромъ всего рождающагося можетъ быть не Самъ безначальный Отецъ всего сущаго. Именно въ качествѣ Отца всего, что есть, Онъ не можетъ явиться въ конкретномъ тѣлесномъ воплощеніи и быть центромъ непрерывно нарождающагося потока явленій. Первоначало всего видимаго само должно оставаться невидимымъ. *Бога никтоже видѣ, нигдѣже: Единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отчи, Той исповѣда.* Являющійся въ видимомъ воплощеніи Богъ есть потому самому *другое*, отличное отъ Отца, рожденное отъ Него Лицо, о которомъ свидѣтельствуетъ съ небесъ голосъ невидимаго Отца: *Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ которомъ Мое благоловеніе.* И, наконецъ, въ сочетаніи съ міромъ Божество обнаруживается еще какъ третье начало, или третье Лицо. Онъ по отношенію къ міру — не только другое, рождающееся отъ Бога Существо, погружающееся въ потокъ мірской, но вмѣстѣ съ тѣмъ и все наполняющій собою Духъ Божій, побѣждающій смерть и превращающій мертвое въ живое. Крещеніе водою, коимъ Сынъ Божій обрекаетъ Себя смерти, для міра есть начало жизни. Оттого-то въ крещеніи становится явнымъ нисходящій на Сына въ видѣ голубя Духъ Божій. Водою совершается крещеніе въ смерть, а Духомъ — въ воскресеніе: *ибо, если мы соединены съ Нимъ подобіемъ смерти Его, то должны быть соединены и подобіемъ воскресенія.* (Римл., VI, 5).

Вся послѣдующая жизнь Христа на землѣ представляетъ собою не болѣе и не менѣе, какъ дальнѣйшее раскрытіе этого первоначальнаго Богоявленія, совершившагося непосредственно передъ началомъ Его выступленія на проповѣдь. Все дѣло Христа на землѣ носитъ на себѣ печать этого первоначальнаго Его крещенія. Впослѣдствіи, на извѣстный вопросъ того же Іоанна, отъ котораго Онъ принялъ крещеніе: *Ты ли Тотъ, Который болженъ прійти, или ожидать намъ другого* (Матѳ. XI, 3), Христосъ отвѣчаетъ перечисленіемъ признаковъ подлиннаго Богоявленія: *пойдите, скажите Іоанну, что слышите и видите. Слѣпые прозрѣваютъ и хромые ходятъ, прокаженные очищаются и глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ и нищіе благовѣствуютъ.* (Матѳ. XI, 4—5). Вотъ прямое послѣдствіе крещенія водою и Духомъ: потокъ, въ который погрузился Сынъ Божій, перестаетъ быть потопомъ на истребленіе всякой плоти. Сочетаніе Сына Божія съ міромъ становится *началомъ всеобщаго исцѣленія — побѣды надъ самой смертью.* Въ немъ — на-

чало того космическаго переворота, который является вслѣдъ за тѣмъ въ Преображенiи и въ свѣтломъ Христовомъ Воскресенiи, т. е. въ полномъ обновленiи и превращенiи самыхъ законовъ естества какъ духовнаго, такъ и тѣлеснаго. Не только духъ человѣческiй, самое человѣческое тѣло становится свѣтоносною средою — прозрачною оболочкою свѣта. Такъ завершается во Христѣ побѣда Божьяго дня, окончательное просвѣтлѣнiе и превращенiе ночного облика твари. Каковы бы ни были страданiя настоящаго и грядущаго, *этой* радости у насъ никто и ничто не отниметъ.

Кругомъ рушится мiръ, гремитъ громъ. Безпросвѣтная тьма заволокла небо. Отовсюду — стонъ и плачь земли, оставленной Богомъ. Но вѣра наша, уповаемыхъ извѣщенiе, видитъ въ облакѣ Божью радугу.

ГЛАВА V

ГРѢХЪ И ИСКУПЛЕНІЕ

I. РЕЛИГІОЗНЫЯ СОМНѢНІЯ, ИСХОДЯЩІЯ ИЗЪ ИНТУИЦІИ ВСЕОБЩНОСТИ ЗЛА. — ХРИСТІАНСКОЕ УЧЕНІЕ О ГРѢХОПАДЕНІИ

Вглядываясь въ окружающую міръ ночную тьму, мы открываемъ въ ней все новые и новые источники тяжкихъ сомнѣній. И каждое вновь возникшее сомнѣніе касается не какой-либо частности христіанскаго ученія, а грозитъ полнымъ ниспроверженіемъ христіанскаго жизнепониманія въ его цѣломъ.

Вся христіанская теодицея основана, какъ мы видѣли, на томъ предположеніи, что источникъ зла заключается не въ творческомъ актѣ Божества, *а въ свободной волѣ твари.* Но гдѣ эта свобода? Находимъ ли мы ее въ окружающей насъ дѣйствительности? Въ низшей твари, подчиняющейся непреодолимой силѣ естественныхъ влеченій, ея нѣтъ. А въ человѣкѣ она *связана грѣхомъ и безсильна.* Присущая каждому отдѣльному человѣку способность самоопредѣленія скована рядомъ общихъ условій, коренящихся не въ немъ, а въ цѣломъ міровомъ строѣ.

Отвѣтственность за зло въ мірѣ, съ точки зрѣнія христіанской теодицеи, падаетъ не на Бога, а на грѣшную тварь, т. е. прежде всего на человѣка, какъ на вершину сотвореннаго. Но можетъ ли отдѣльное человѣческое существо считаться отвѣтственнымъ за свои дѣла и мысли? Вѣдь эти дѣла и мысли составляютъ цѣпь причинъ и слѣдствій, которая начинается не въ отдѣльной личности, а *предшествуетъ* ея рожденію. Во множествѣ нашихъ дѣлъ — хорошихъ и дурныхъ

— мы не начинаемъ, а продолжаемъ жизнь рода съ ея многовѣковыми, причинными рядами. *Наслѣдственность* грѣха, удостовѣряемая повседневнымъ опытомъ, признается и христіанскимъ ученіемъ *о грѣхѣ первородномъ.* Блаженный Августинъ, въ строгомъ соотвѣтствіи съ этимъ ученіемъ, характеризуетъ состояніе зараженной грѣхами человѣческой воли, какъ «невозможность не грѣшить» (non posse non peccare). Эта невозможность не грѣшить и служитъ во всѣ вѣка источникомъ тяжкихъ религіозныхъ сомнѣній. Какъ защитить противъ нихъ христіанскую теодицею?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно поставить его во всемъ объемѣ. Христіанская теодицея покоится на предположеніи человѣческой свободы; но эта свобода парализуется тѣмъ, что каждый отдѣльный человѣкъ является лишь *частью* общечеловѣческаго цѣлаго, зараженнаго грѣхомъ. И не только общечеловѣческаго: весь міръ, гдѣ все разсчитано на взаимное истребленіе и пожираніе живыхъ существъ, лежитъ во злѣ. Зло тутъ проявляется уже не какъ анархическое начало хаоса, а какъ *принципъ міровой организаціи:* оно облекается въ форму *безусловности и всеобщности,* навязывается твари, какъ нѣкоторая непреложная необходимость. Словомъ, оно образуетъ какъ бы *нѣкоторую пародію на всеединство.*

Въ этомъ и заключается тотъ источникъ религіозныхъ сомнѣній, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь. Если свобода твари скована, безсильна, то гдѣ же тотъ «другъ», черезъ котораго можетъ осуществиться въ мірѣ Божій замыселъ вселенскаго дружества? Если грѣхъ принялъ *форму всеобщности,* то не исключается ли этимъ самая возможность того свободнаго подвига самоотреченія и любви, безъ коего люди не могутъ быть ни друзьями, ни тѣмъ болѣе — *сынами* Божіими?

Нетрудно убѣдиться, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ религіознымъ сомнѣніемъ чрезвычайно глубокимъ и важнымъ. Всѣ доводы въ защиту христіанской теодицеи какъ будто разбиваются объ этотъ одинъ *уничтожающій* доводъ противъ нее. Зло *царствуетъ* въ мірѣ: стало-быть, оно и есть подлинное всеединство, отъ котораго нѣтъ спасенія; это всеединство навязывается намъ силою достовѣрнаго и несомнѣннаго *факта,* о которомъ свидѣтельствуетъ весь нашъ опытъ; по сравненію съ нимъ христіанское ученіе о любви, устрояющей міръ, кажется фантазіей; не отходитъ ли и самый идеалъ царствія Божія въ область опровергнутыхъ жизнью утопій? Это и есть самое глубокое, *сатанинское* искушеніе: ибо, заявляя

себя, какъ *царствующее, всеединое, всемогущее и вездѣприсутствующее,* зло тѣмъ самымъ утверждаетъ себя, какъ *Божественное.*

Не удивительно, что въ христіанскомъ ученіи борьбѣ съ этимъ искушеніемъ отводится первое мѣсто. Отвѣтомъ на него является не какая-либо отдѣльная сторона или часть этого ученія, а центральная его идея: это — *образъ Христа — второго Адама,* освобождающаго человѣчество отъ узъ первороднаго грѣха и побѣждающаго смерть. Именно въ этомъ образѣ *эмпирія* подлиннаго царствія Божія непосредственно противополагается сатанинской на него пародіи — *эмпиріи всеобщаго царства грѣха и смерти.*

Центръ тяжести всего христіанскаго ученія о первородномъ грѣхѣ и о спасеніи благодатью заключается именно въ этомъ противоположеніи *двоякаго вселенскаго единства — природнаго* единства всѣхъ людей во Адамѣ и *благодатнаго* единства всѣхъ людей во Христѣ, — новомъ, духовномъ родоначальникѣ.

Рядъ недвусмысленныхъ изреченій апостола Павла не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что для него первый Адамъ—вовсе не только «первый во времени грѣшникъ»[1], а родоначальникъ *всей* грѣховной природы человѣчества. Объ этомъ говоритъ, между прочимъ, извѣстный текстъ посланія къ римлянамъ (V, 12): *Какъ однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ, а грѣхомъ смерть, такъ и смерть перешла во всѣхъ человѣковъ, потому что въ немъ всѣ согрѣшили.* Высокопреосвященный Антоній полагаетъ, что слова «*въ немъ*» въ концѣ этого текста представляютъ собою невѣрный переводъ греческаго ἐφ᾽ ᾧ которое въ данномъ контекстѣ будто бы означаетъ не *въ немъ, а понеже, потому что.* На этомъ основаніи высокопреосвященный предлагаетъ вычеркнуть изъ этого текста слова «въ немъ» или «въ немъ же» и читать его въ слѣдующемъ переводѣ: «И тако смерть во вся человѣки вниде, понеже всѣ согрѣшиша»[2]. Но ошибочность этого толкованія, несовмѣстимаго съ ученіемъ Церкви о первородномъ грѣхѣ, явствуетъ изъ дальнѣйшаго объясненія того же посланія къ римлянамъ: *Какъ преступленіемъ одного всѣмъ человѣкамъ осужденіе, такъ правдою одного всѣмъ человѣкамъ оправданіе къ жизни. Ибо какъ непослушаніемъ одного человѣка сдѣ-*

[1] Выраженіе высокопреосвящ. Антонія, митрополита Харьковскаго: «Догматъ искупленія», 41 (Сергіевъ Посадъ, 1917).
[2] Ibid.

лалися многіе грѣшными, такъ и послушаніемъ одного сдѣлаются праведными многіе. (Римл., V, 18, 19). Идетъ ли рѣчь о первомъ или второмъ Адамѣ, апостолъ Павелъ непремѣнно подчеркиваетъ, что тотъ и другой — носители *вселенскаго* начала. Грѣшитъ ли Адамъ, въ немъ, какъ въ родоначальникѣ всего человѣчества, согрѣшаютъ его потомки, и *всѣ* несутъ осужденіе. Совершенно такъ же и крестная смерть Христа служитъ началомъ жизни вѣчной не только для человѣческаго естества Іисуса Христа, но *для всего человѣчества.* Ибо побѣда надъ грѣхомъ есть тѣмъ самымъ и побѣда надъ смертью. *Какъ во Адамѣ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ оживутъ* (I, Коринө.,XV, 22). Природа человѣка опредѣляется окончательно или ко Адаму, или ко Христу, — рождается въ одного изъ двухъ родоначальниковъ и соотвѣтственно съ этимъ осуществляетъ въ себѣ образъ и подобіе того или другого. *Первый человѣкъ Адамъ сталъ душою живущею* (Быт., II, 7), *а послѣдній Адамъ есть духъ животворящій. Но не духовное прежде, а душевное, а потомъ духовное. Первый человѣкъ изъ земли перстный; второй человѣкъ Господь съ неба. Каковъ перстный, таковы и перстные; и каковъ небесный, таковы и небесные.* (I Коринө., XV, 45—48).

Даетъ ли это ученіе удовлетворительный отвѣтъ на тѣ религіозныя сомнѣнія, о которыхъ мы говорили въ началѣ этой главы? Съ перваго взгляда кажется, что нѣтъ. Повидимому, оно въ свою очередь даетъ поводъ къ новымъ сомнѣніямъ и недоумѣннымъ вопросамъ.

Изъ этихъ сомнѣній сравнительно легко разрѣшаются тѣ, которыя коренятся не въ самомъ религіозномъ сознаніи, а исходятъ изъ внѣшней ему области сознанія научнаго. Я имѣю въ виду указанія на несоотвѣтствіе между ученіемъ Библіи и христіанства о началѣ міра, а, слѣдовательно, — о раѣ и о грѣхопаденіи — съ данными научнаго естествознанія. Коллизія между наукой и христіанскимъ откровеніемъ здѣсь призрачна по той простой причинѣ, что откровеніе и наука въ данномъ случаѣ трактуютъ о разныхъ планахъ бытія. Всѣ утвержденія откровенія о вселенной *до грѣхопаденія* относятся къ такому ея состоянію, гдѣ весь космическій строй былъ иной. Тамъ дѣйствовали *законы природы, отличные отъ тѣхъ, которые обнаруживаются данными нашего научнаго опыта.* За предѣлами этихъ эмпирическихъ данныхъ наука ничего не знаетъ и знать не можетъ. Вопросъ, предшествовалъ ли извѣстному ей космическому строю какой-либо другой, гдѣ не было ни смерти, ни борьбы за существованіе, т. е. вопросъ о томъ,

была ли когда-либо иная, нынѣ неизвѣстная наукѣ эмпирія, всецѣло выходитъ изъ предѣловъ ея компетенціи. Очевидна ошибка тѣхъ ученыхъ или философовъ, которые, исходя изъ «данныхъ научнаго опыта», пытаются дать тотъ или другой отвѣтъ на нашъ вопросъ, — все равно положительный или отрицательный; она заключается въ томъ, что они придаютъ научному опыту то *абсолютное значеніе*, котораго онъ на самомъ дѣлѣ не имѣетъ [1]. Опытъ *одного плана бытія* не можетъ служить основаніемъ для сужденія *о бытіи вообще*. Поэтому ни космографія, ни біологія, ни какія-либо иныя естественныя науки не призваны судить о томъ, дѣйствовали ли когда-либо до возникновенія извѣстной имъ вселенной иные, неизвѣстные наукѣ законы взаимоотношенія духа и тѣла и законы жизни. Въ особенности странно противополагать откровенію опытъ нашей планеты; ибо утвержденія христіанскаго ученія о состояніи вселенной до грѣхопаденія относятся вовсе не къ земной планетѣ въ тѣсномъ смыслѣ слова, а *къ земному бытію вообще*, т. е. ко всей сферѣ тѣлеснаго существованія и тѣлеснаго воплощенія. Попытки богослововъ вычитать въ Библіи космографическое ученіе о нашей планетѣ или солнечной системѣ по меньшей мѣрѣ столь же произвольны, какъ и космографическія опроверженія Библіи учеными. Тѣ и другія свидѣтельствуютъ о совершенно недозволительномъ смѣшеніи двухъ плановъ бытія, которые должны быть строго различаемы.

II. ПЕРВОРОДНЫЙ ГРѢХЪ, СМЕРТЬ И ГРѢХОВНАЯ ЖИЗНЬ

Религіозное ученіе христіанства о грѣхопаденіи и о предшествующемъ ему состояніи міроздания занимаетъ позицію совершенно недоступную естественно-научнымъ возраженіямъ: поэтому ему приходится считаться не съ ними, а съ гораздо болѣе серьезными возраженіями, идущими *изнутри*, исходящими изъ глубины самой религіозной совѣсти.

Въ вышеприведенномъ ученіи апостола Павла грѣхъ изображается, какъ *космическая катастрофа*, измѣнившая весь строй

[1] Въ частности выходятъ за предѣлы научнаго опыта всѣ тѣ космографическія теоріи, которыя рѣшаются утверждать (или отрицать) безконечное продолженіе вселенной или безконечное дѣйствіе во времени извѣстныхъ намъ изъ опыта законовъ природы.

вселенной, какъ начало всеобщаго распада и разлада. Это и служитъ предметомъ глубочайшихъ изъ религіозныхъ сомнѣній, какія выдвигаются противъ христіанскаго ученія о первоначальномъ грѣхѣ. Всего чаще религіозная совѣсть смущается именно тѣми *космическими послѣдствіями*, какія христіанство приписываетъ грѣху Адама. Послѣдствія эти — *всеобщее осужденіе и смерть за преступленіе одного* — кажутся ей несовмѣстимыми съ мыслью о правдѣ Божіей.

Главнымъ источникомъ этихъ сомнѣній служатъ, съ одной стороны, глубокіе запросы человѣческаго сердца, а съ другой стороны, недостаточно глубокое проникновеніе *ума* въ религіозныя тайны, — внѣшнее, разсудочное ихъ пониманіе. Пока мы представляемъ себѣ смерть, какъ чисто *внѣшнее* возмездіе за грѣхъ, возложенное судомъ Божіимъ на Адама, а *кстати* и на его потомковъ, оно представляется намъ *вдвойнѣ* несправедливымъ: во-первыхъ, потому, что тяжесть наказанія кажется намъ несоразмѣрною съ виною неповиновенія, а во-вторыхъ, потому, что намъ трудно понять правду суда, карающаго потомковъ за грѣхъ прародителя. Въ дѣйствительности христіанское откровеніе понимаетъ отношеніе между грѣхомъ и наказаніемъ совершенно иначе.

Что *Богъ есть жизнь*, — источникъ смысла и существованія всякой иной жизни, — въ этомъ внутреннее откровеніе религіознаго сознанія человѣчества совершенно совпадаетъ съ объективнымъ откровеніемъ христіанскаго вѣроученія. Въ этомъ, какъ мы видѣли, заключается необходимое метафизическое предположеніе *всякой жизни*. Это предположеніе выражается и въ словахъ апостола Павла о Богѣ: *Имъ же живемъ и движемся и есмы* (Дѣян., XVII, 28), и въ свидѣтельствѣ Евангелія о Словѣ: *Въ Немъ была жизнь, и жизнь была свѣтъ человѣковъ* (Іоанн., I, 4).

Если Богъ есть жизнь, то что такое грѣхъ, какъ не *отпаденіе отъ жизни?* Такое пониманіе грѣха представляется единственно религіознымъ; если мы продумаемъ его до конца, то *внутренняя, существенная* связь между грѣхомъ и смертью становится очевидною; а потому всякія сомнѣнія въ соразмѣрности наказанія съ виною отпадаютъ сами собою: смерть не есть *внѣшнее* наказаніе за грѣхъ, которое можетъ быть замѣнено какимъ-либо другимъ наказаніемъ, болѣе мягкимъ, или вовсе отмѣнено, ибо смерть лежитъ въ самой природѣ грѣха, составляетъ *раскрытіе его внутренней сущности*. Если грѣхъ есть отпаденіе отъ жизни, то непонятнымъ представляется не то, что согрѣшившій умираетъ, а то, какъ онъ

можетъ жить. Съ точки зрѣнія углубленнаго религіознаго сознанія *возможность грѣховной жизни представляется гораздо болѣе непонятною, чѣмъ смерть грѣшника.* Какъ можетъ жить тотъ, кто отпалъ отъ жизни? Фактъ грѣховной жизни представляетъ собою одинъ изъ тѣхъ парадоксовъ нашего земного существованія, которые прежде всего требуютъ религіознаго объясненія. Только при правильномъ разрѣшеніи этого парадокса возможенъ сколько-нибудь удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ о совмѣстимости правды Божіей съ дурной всеобщностью царствующаго на землѣ грѣха и смерти.

Вопросъ о томъ, какъ и почему Богъ терпитъ неправду міра, такъ часто вызывающій тяжкія религіозныя сомнѣнія, можетъ получить правильное разрѣшеніе только при условіи вполнѣ точной философской его постановки. Источникомъ сомнѣнія въ данномъ случаѣ служитъ несоотвѣтствіе логическое и вмѣстѣ съ тѣмъ жизненное — между дѣяніемъ и его послѣдствіемъ. Если все живетъ и движется Духомъ Божіимъ, то какъ же можетъ жить неправда? Если грѣхъ есть отпаденіе отъ жизни, то почему же можно согрѣшить и продолжать жить, хотя бы временно? Почему грѣху не присуждается его, казалось бы, необходимое логическое послѣдствіе — немедленная и полная смерть?

Когда вопросъ ставится такимъ образомъ, отвѣтъ на него напрашивается самъ собою. Совѣсть наша чувствуетъ, что вопреки кажущейся логикѣ нашего умозаключенія, въ немъ есть какая-то внутренняя прорѣха. Нетрудно понять, въ чемъ она заключается.

Съ одной стороны, самоопредѣленіе ко грѣху есть тѣмъ самымъ и самоопредѣленіе къ смерти. Но, съ другой стороны, въ условіяхъ нашей временной дѣйствительности *никакое* самоопредѣленіе не можетъ быть полнымъ и окончательнымъ; ибо это — не безусловная дѣйствительность, а *дѣйствительность сущаго становящагося.*

Всякое наше дѣйствіе въ отдѣльности и вся наша жизнь въ ея цѣломъ есть непрерывный и во всякій данный моментъ *незаконченный* переходъ изъ области сверхвременной возможности въ область временной дѣйствительности. Моя жизнь въ каждый данный моментъ представляетъ собою *неполное* раскрытіе таящихся во мнѣ возможностей. Поэтому, если въ цѣломъ рядѣ моихъ дѣйствій я опредѣлился ко злу, этимъ еще не исключена возможность новаго ряда положительныхъ самоопредѣленій — къ добру. Такъ же, наоборотъ, и

самоопредѣленіе къ добру, хотя бы оно проявилось въ цѣломъ послѣдовательномъ *рядѣ* дѣйствій, не исключаетъ возможности противоположнаго самоопредѣленія, которое можетъ выразиться и въ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ и въ появленіи цѣлыхъ *темныхъ* рядовъ злыхъ дѣлъ.

Отсюда и получается то смѣшанное, противорѣчивое состояніе «грѣховной жизни», которое не можетъ быть охарактеризовано ни какъ жизнь, ни какъ смерть въ *абсолютномъ, окончательномъ* значеніи того и другого слова. Я согрѣшаю ежеминутно и постольку непрерывно опредѣляюсь къ смерти; каждое новое мое самоопредѣленіе становится въ свою очередь причиной во времени и побуждаетъ къ другимъ самоопредѣленіямъ въ томъ же отрицательномъ направленіи. Изъ накопленія отдѣльныхъ самоопредѣленій ко злу рождаются грѣховныя привычки и наклонности: ибо всякая реализованная во времени потенція становится въ немъ дѣйствующей силой; тѣмъ самымъ я подпадаю тому «проклятію смерти», которое составляетъ логическое, *естественное* послѣдствіе отпаденія отъ жизни. Но почему же *окончательная* смерть все-таки еще не наступаетъ? Потому что во мнѣ все еще остается непроявленная во времени потенція, нѣкоторый сверхвременный корень новыхъ самоопредѣленій, который не уносится грѣховнымъ потокомъ во времени и *не связывается* безусловно временными рядами моихъ дѣйствій, а потому можетъ послужить источникомъ противоположныхъ самоопредѣленій и противоположныхъ дѣйствій.

Въ такой же мѣрѣ *не окончательнымъ* является въ условіяхъ временной дѣйствительности и каждое наше самоопредѣленіе къ добру. Всякій такой актъ представляетъ собою *самоопредѣленіе нашей воли къ Богу, т. е. къ жизни;* но въ результатѣ *вѣчная* жизнь для насъ все-таки не наступаетъ по той же причинѣ: потому что выявлены *не всѣ* таящіяся во мнѣ положительныя потенціи, побѣждены *не всѣ* присущія мнѣ отрицательныя возможности.

Вспомнимъ, что эта двоякая возможность положительныхъ и отрицательныхъ самоопредѣленій, свѣтлыхъ и темныхъ рядовъ въ человѣкѣ, коренится въ его отношеніи *къ его идеѣ,* къ сверхвременному замыслу о немъ предвѣчной Софіи. Грѣховный человѣкъ представляется какъ бы *темнымъ двойникомъ* этой идеи, ея реальнымъ отрицаніемъ и извращеніемъ во времени. Но надъ этимъ ходящимъ на землѣ призракомъ есть другой, свѣтлый ликъ, еще не утратившій возможности про-

являться въ томъ же существѣ, еще борющійся съ тѣмъ темнымъ двойникомъ и не закрытый имъ окончательно.

«Грѣховная жизнь» представляетъ собою яркое выраженіе этого еще не опредѣлившагося окончательно, а потому внутренно противорѣчиваго, состоянія міра. Весь нашъ біологическій процессъ есть непрерывная смѣна траты и обновленія, т. е., иначе говоря, — *непрерывное умираніе и непрерывное оживаніе,* но не окончательная жизнь и не окончательная смерть. Въ вышеизложенномъ мы находимъ метафизическое объясненіе этого явленія.

Окончательное самоопредѣленіе къ смерти того или другого существа влечетъ за собою и окончательную утрату возможности всякой, стало-быть, и тѣлесной жизни. Порвавшее связь съ жизнью существо тѣмъ самымъ утрачиваетъ способность стать органическимъ центромъ, слѣдствіемъ чего является и полный распадъ его тѣла. Въ наблюдаемой нами органической жизни мы видимъ иное, — неполный, непрерывно продолжающійся распадъ, съ одной стороны, неполное, непрерывно продолжающееся возстановленіе, съ другой стороны. Однѣ частицы выпадаютъ изъ состава живого тѣла, другія становятся на ихъ мѣсто; и всякое органическое соединеніе представляетъ собою неустойчивое, постоянно нарушающееся равновѣсіе.

Это явленіе опять-таки типично для характеризирующаго нашу дѣйствительность состоянія *полужизни-полусмерти.* Свойство абсолютной жизни есть неразрывное, *абсолютное* органическое единство; свойство абсолютной смерти есть полный, окончательный распадъ. И, наконецъ, свойство нашей противорѣчивой, *умирающей* жизни, есть непрерывное чередованіе процессовъ жизни и смерти, исцѣленія и распада. Всякая являющаяся въ этомъ мірѣ жизнь представляетъ собою органическій центръ притяженія для частицъ того тѣла, въ которомъ она воплощается, но центръ не абсолютный, а относительный, не обладающій полнотою жизненной силы, а потому не могущій побѣдить окончательно противоположныя разрушительныя, центробѣжныя стремленія.

Понятно, что и прекращеніе такой тѣлесной жизни во времени, т. е. то, что *обычно* разумѣется подъ смертью, не есть еще смерть полная, окончательная. Ибо эта смерть еще не истребляетъ въ умирающемъ существѣ самую *потенцію* жизни, такъ какъ она не отсѣкаетъ его отъ его идеи, отъ живого его корня въ Софіи: поэтому для умершаго не исключена возможность вновь ожить въ иномъ тѣлѣ.

III. ПЕРВОРОДНЫЙ ГРѢХЪ И ЧЕЛОВѢЧЕСКАЯ СВОБОДА. — ХРИСТОСЪ И АДАМЪ

Такъ въ парадоксѣ нашего временнаго существованія сбывается правда Божьяго суда о жизни грѣховной, но еще не опредѣлившейся окончательно ни въ ту, ни въ другую сторону, а потому *не созрѣвшей* ни для окончательнаго отсѣченія и осужденія, ни для окончательнаго освобожденія отъ грѣховнаго плѣна и утвержденія въ вѣчномъ покоѣ [1]. Когда намъ становится вразумительна эта правда, которая хочетъ жизни, а не смерти грѣшника, мы получаемъ тѣмъ самымъ и отвѣтъ на другой вопросъ — о *всеобщности* грѣха въ условіяхъ нашей дѣйствительности и о наслѣдственной его передачѣ отъ предковъ къ потомкамъ.

Обычный вопросъ — почему Божій судъ караетъ потомковъ за вину предковъ, коренится все въ томъ же внѣшнемъ, *разсудочномъ* пониманіи «вины» и «наказанія». Тѣ, кто возмущаются въ данномъ случаѣ «несправедливостью», представляютъ себѣ и грѣхъ, и смерть потомства не какъ логически необходимое *продолженіе* жизни предковъ, а какъ совершенно независящее отъ нея *возмездіе,* присужденное потомкамъ за грѣхи предковъ.

Справедливое возмущеніе и негодованіе вызываетъ здѣсь вовсе не христіанское пониманіе наслѣдственности грѣха, которое остается скрытымъ отъ негодующаго, а поверхностное богословское извращеніе этого пониманія. Въ дѣйствительности наслѣдственность грѣха вовсе не имѣетъ характера *кары* по отношенію къ потомству. Она представляетъ собою логически необходимое продолженіе и развитіе грѣховной жизни или, какъ сказано выше, *полужизни.*

Разъ я совершилъ грѣхъ, — актъ отпаденія отъ вѣчной божественной жизни, — послѣдствія такого отпаденія распространяются на *всю мою жизнь,* духовную и тѣлесную, на все, что отъ меня исходитъ и происходитъ, слѣдовательно, и на *актъ дѣторожденія.* Если я не вмѣщаю въ себѣ жизни божественной, безусловной, я не могу и передать ее по наслѣдству моимъ дѣтямъ. Я могу дать имъ только ту жизнь, которой я обладаю самъ, т. е. ту *относительную* жизнь, которая характеризуется, какъ непрерывное умираніе и не-

[1] Это — какъ разъ то пониманіе временной жизни, которое выражается въ извѣстной евангельской притчѣ, гдѣ судъ Божій удерживаетъ руку жнецовъ до полнаго созрѣванія посѣва.

прерывное оживленіе умирающаго. Эта жизнь, не наполненная жизнью божественною, тѣмъ самымъ заключаетъ въ себѣ и смерть, и наклонность ко грѣху. — Совершенно естественно и неизбѣжно, что всѣ рождающіеся «отъ перстнаго» носятъ и образъ перстнаго. У родителей и у дѣтей — *одна общая природа*, а потому и *общія наклонности*. Причинные ряды, начинаемые каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ, продолжаются въ слѣдующихъ поколѣніяхъ; переходятъ по наслѣдству нѣкоторымъ образомъ и самыя дѣла, а также привычки, добрыя и порочныя.

Сомнѣнія и возраженія религіозной совѣсти на этомъ не оканчиваются. Пусть наслѣдственная передача грѣха и смерти *естественна*, — естественное не совпадаетъ со справедливымъ, и Богъ не связанъ законами нашего человѣческаго естества. Совершенно *естественны* и наслѣдственный алкоголизмъ, и наслѣдственная дегенерація, и наслѣдственная наклонность къ какому угодно преступленію. Но гдѣ въ этой наслѣдственности судъ правды Божіей? Можетъ ли совѣсть помириться съ тѣмъ *естественнымъ* фактомъ, что тотъ или другой человѣкъ безсиленъ бороться противъ наклонности къ пьянству или воровству, потому что его отецъ и дѣдъ воровали и пьянствовали и потому, что вся среда, гдѣ они выросли, воспитывала въ нихъ ту и другую порочную наклонность?!

Сущность этихъ сомнѣній и недоумѣній религіозной совѣсти сводится *къ требованію онъ Бога чуда*. Если передаваемая отъ предковъ къ потомкамъ общечеловѣческая природа порочна и смертна, то почему же Богъ не измѣнитъ законовъ естества во имя правды? Почему Онъ не избавитъ потомковъ отъ послѣдствій вины предковъ новымъ творческимъ актомъ своего всемогущества?

Какъ только эти возраженія высказываются съ полной ясностью, становится очевиднымъ, что и они коренятся все въ томъ же разсудочномъ и поверхностномъ пониманіи отношенія Бога къ твари. *Чудо преображенія всего человѣческаго, да и вообще земного естества*, составляетъ, безъ сомнѣнія, цѣль всего космическаго процесса. И совѣсть человѣческая неправа вовсе не въ томъ, что она требуетъ этого чуда, а въ томъ, что она забываетъ *о непремѣнномъ его условіи*. Чудо можетъ быть дѣйствительнымъ началомъ спасенія для человѣческой и вообще для земной природы лишь при томъ условіи, если оно не упраздняетъ ея самостоятельности. *Для совершенія чуда свыше требуется ея самостоятельное само-*

опредѣленіе. Объ этомъ говорятъ и всѣ тѣ евангельскіе тексты, въ коихъ для совершенія чуда Богомъ требуется актъ вѣры со стороны человѣка. Чудо, какъ и все вообще творческое дѣйствіе созиданія новой твари, подчинено основной идеѣ всего творческаго замысла о мірѣ — *идеѣ богочеловѣчества*, которая требуетъ для спасенія не односторонняго дѣйствія божественной силы, а *двусторонняго* самоопредѣленія Божескаго и человѣческаго естества: человѣкъ, призванный быть другомъ Божіимъ, не можетъ быть только пассивнымъ предметомъ или матеріаломъ для совершенія чуда: послѣднее должно явиться какъ отвѣтъ на его самостоятельное, *свободное* самоопредѣленіе.

Но скажутъ намъ, о какомъ же свободномъ самоопредѣленіи можетъ быть рѣчь въ условіяхъ нашей дѣйствительности, гдѣ свобода индивида скована *общими* условіями космическаго строя и въ частности наслѣдственнымъ грѣхомъ? Какого свободнаго подвига можно требовать отъ существа, которое, по выраженію бл. Августина, *не можетъ не грѣшить?*

Правда, утрата свободы человѣкомъ въ условіяхъ нашего грѣховнаго существованія не представляется полною: нетронутый грѣхомъ сверхвременный корень человѣческаго существа въ Софіи открываетъ человѣку возможность бороться съ грѣховнымъ наслѣдіемъ прошлаго; и присущая ему совѣсть о Безусловномъ, живое свидѣтельство о связи съ міромъ инымъ, твердитъ ему ежечасно о томъ, что онъ, призванный къ вѣчности, не есть рабъ смерти и времени, что передъ нимъ открывается возможность возвыситься и надъ собственнымъ прошлымъ, и надъ грѣховнымъ прошлымъ мірозданія! Но какъ помирить свидѣтельство этой вѣсти изъ другого міра съ противоположнымъ свидѣтельствомъ повседневнаго опыта о всеобщемъ рабствѣ? Есть въ особенности одинъ подавляющій фактъ, грозящій свести на-нѣтъ всю достовѣрность голоса совѣсти. — *Индивидуальная* свобода человѣка по самой природѣ своей безсильна бороться противъ *общихъ условій* космическаго строя. Въ лучшемъ случаѣ она можетъ одерживать только тѣ или другія *частныя побѣды* надъ грѣхомъ, что мы и видимъ въ дѣйствительности. Но разъ общія, *міровыя* условія этой грѣховной дѣйствительности остаются тѣ же, — частичнымъ побѣдамъ противополагаются и частныя пораженія. Эти побѣды не спасаютъ насъ отъ порочнаго круга, въ которомъ мы живемъ, ибо онѣ не сокрушаютъ въ корнѣ самаго *царства грѣха* и его не-

избѣжнаго послѣдствія — смерти. Для спасенія требуются не эти частичныя и частныя побѣды, а *такое самоопредѣленіе человѣческой свободы, которое было бы побѣдой всеобщей и полной надъ грѣхомъ въ его цѣломъ, надо всѣмъ грѣховнымъ строемъ вселенной.* Способна ли человѣческая воля къ этому абсолютному, *вселенскому* самоопредѣленію?

Какъ только мы приходимъ къ этой опредѣленной и *точной* постановкѣ вопроса, становится очевиднымъ, что христіанство даетъ на него точный и притомъ исчерпывающій отвѣтъ. Отвѣтъ этотъ заключается не въ какой-либо отдѣльной сторонѣ или *части* христіанскаго ученія, а *въ его цѣломъ,* въ основной его идеѣ, въ самой мысли о Христѣ Богочеловѣкѣ, который понесъ на себѣ и побѣдилъ на крестѣ тяжесть грѣховъ *всего* міра. Вопросъ, способна ли человѣческая воля къ абсолютному самоопредѣленію, ко *вселенской* и *полной* побѣдѣ надъ грѣхомъ, здѣсь получаетъ *положительное* разрѣшеніе. Совершенная жертва Христа — Его *вольная страсть,* именно и есть тотъ *свободный* подвигъ Его человѣческой воли, который въ корнѣ измѣняетъ всѣ условія человѣческаго естества и того космическаго строя, въ которомъ мы живемъ.

Проклятіе грѣха, тяготѣющее надъ человѣческой жизнью, именно и выражается *въ рабствѣ* человѣческой воли, въ той роковой «невозможности не грѣшить», о которой рѣчь шла выше. Это рабство по существу несовмѣстимо съ той полной принадлежностью человѣка Богу, которая выразилась въ *послушаніи* до конца и *въ совершенной жертвѣ.* Поэтому въ Евангеліи совершенная жертва и является началомъ того совершенно новаго космическаго строя, который обнаруживается *въ воскресеніи* Христа и въ Его преображеніи. — Человѣческое естество Христа, побѣдившее грѣхъ въ самомъ его корнѣ, тѣмъ самымъ избавляется и отъ его послѣдствія — смерти. Наполняясь божественною жизнью, оно по тому самому воскресаетъ и прославляется въ Богѣ. На Фаворѣ пріоткрывается завѣса, отдѣляющая насъ отъ этой преображенной вселенной, къ которой ведетъ крестный путь и воскресеніе.

Сомнѣнія религіозной совѣсти, однако, на этомъ не успокоиваются. Правда *всеобщаго* оправданія и *всеобщаго* воскресенія во Христѣ первоначально представляется ей столь же мало вразумительной, какъ и правда всеобщаго осужденія и всеобщаго умиранія во Адамѣ. Понятно, почему человѣческое естество Христа, въ корнѣ побѣдившее грѣхъ, тѣмъ

самымъ избавляется и отъ его послѣдствія — смерти. Но рядомъ съ этимъ остается пока безъ отвѣта вопросъ, какъ и почему *мы, люди,* не одержавшіе этой совершенной и полной побѣды, спасаемся *жертвою одного за всѣхъ.* Всѣ тѣ юридическія, латинскія теоріи, которыя изображаютъ совершенную жертву, какъ нѣкоторый выкупъ или *взносъ* Христа за всѣхъ, «удовлетворяющій» божественное правосудіе, вызываетъ въ совѣсти не только глубокое недоумѣніе, но и глубокій негодующій протестъ. Возмущаетъ въ данномъ случаѣ все это перенесеніе формъ торговой сдѣлки на интимныя, внутреннія отношенія между Богомъ и человѣкомъ, вся эта банковая процедура перевода «заслугъ» Христа на спасаемыхъ Имъ людей. Совѣсти тутъ все не только непонятно, но и чуждо: и страданіе невиннаго за виновыхъ, и «избытокъ заслугъ», и спасеніе «чужими заслугами». Все это представляется ей не исполненіемъ правды, а какъ разъ наоборотъ, вопіющимъ ея нарушеніемъ. Ибо совѣсть чувствуетъ, что человѣческая природа, поврежденная *изнутри,* въ самомъ своемъ корнѣ и источникѣ, можетъ быть и спасена только *изнутри,* а не внѣшнимъ актомъ купли или колдовства, который оставляетъ нетронутымъ ея грѣховный корень.

Чтобы понять подлинный христіанскій смыслъ искупленія, нужно отвлечься отъ искажающихъ его юридическихъ теорій и вернуться къ тому противопоставленію Христа и Адама, которое заключается въ вышеприведенныхъ словахъ апостола Павла.

Въ ученіи о первозданномъ Адамѣ находятъ себѣ выраженіе двѣ глубокихъ религіозныхъ интуиціи — *интуиція общности человѣческой природы* и *интуиція свободы, какъ начало грѣха.* Мы, люди, не изолированные индивиды, а *родъ,* т. е. нѣкоторое органическое цѣлое, связанное общностью жизни, передающейся отъ предковъ въ потомкамъ: поэтому и дѣла наши — не только результатъ самоопредѣленія отдѣльныхъ индивидовъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и выраженіе *общей* жизни, проявляющейся во всѣхъ. — Эта общность жизни обусловливается общностью ея источника, единствомъ происхожденія отъ общаго родоначальника. Возводя къ этому общему источнику передаваемое изъ поколѣнія въ поколѣніе извращеніе человѣческой природы, мы ощущаемъ и самый грѣхъ, какъ продолженіе и развитіе *грѣха первороднаго.*

Каждый изъ насъ рождается во грѣхѣ; и, однако, религіозное сознаніе не мирится съ мыслью объ этомъ грѣхѣ,

какъ объ *изначальномъ* свойствѣ Божьяго творенія: ибо вѣра, что Богъ, создавшій міръ, не есть виновникъ грѣха, лежитъ въ самой основѣ религіознаго къ Нему отношенія.

Отсюда видно, что *обѣ* интуиціи, выражающіяся въ христіанскомъ ученіи о первозданномъ Адамѣ, представляютъ собою жизненно необходимыя предположенія религіознаго сознанія. *Если есть Богъ,* то совершенно очевидно, что *весь* нашъ внутренно распавшійся и расколотый ненавистью міръ грѣшенъ передъ Нимъ: грѣшна прежде всего человѣческая природа, безсильная противиться этому распаду и роковымъ образомъ вынужденная продолжать его: надъ нею, какъ и надо всѣмъ міромъ, тяготѣетъ проклятіе какого-то первоначальнаго грѣха.

И съ другой стороны, *если есть Богъ,* то столь же очевидно, что не въ Немъ, а въ другомъ, сотворенномъ существѣ, *начало* этого грѣха. *Всеобщій* грѣхъ міра можетъ быть только результатомъ грѣхопаденія существа, бывшаго до того носителемъ всеобщаго смысла вселенной. Такимъ, по христіанскому ученію, и былъ первоначальный человѣкъ, нарекавшій имена собранной вокругъ него твари.

Библейскій разсказъ о райскомъ состояніи и о грѣхопаденіи облекаетъ одну изъ величайшихъ тайнъ временнаго бытія въ форму, доступную дѣтскому пониманію, а потому какъ бы наивную. На самомъ дѣлѣ это — наивность лишь кажущаяся: та же глубина содержанія, которая схватывается здѣсь непосредственнымъ чувствомъ младенца, открывается и на высшей ступени философской рефлексіи: она недоступна лишь для средней ступени поверхностнаго *житейскаго* разсудка.

Въ яркомъ, художественномъ образѣ здѣсь утверждается основное начало единственно религіознаго жизнепониманія. — Пока міръ былъ согрѣтъ дыханіемъ божественной жизни, онъ не зналъ ни вражды, ни смерти, ни нужды, ни печали. Вотъ въ какую простую, безыскусственную форму облекается здѣсь мысль о томъ, что *Богъ есть жизнь, начало всякой жизненной связи въ мірѣ, начало всеобщаго мира и лада.* Посмотрите на міръ, *отпавшій* отъ Бога. Въ отличіе отъ рая онъ характеризуется именно распаденіемъ всѣхъ жизненныхъ связей: рушится всеобщій миръ, низшая тварь ополчается противъ человѣка, стихіи выходятъ изъ повиновенія; въ распаденіи связи между душою и тѣломъ человѣкъ познаетъ силу смерти; жизнь борется противъ этой силы, производя

на свѣтъ новыя и новыя поколѣнія существъ: но и самое дѣторожденіе подпадаетъ проклятію жизни, утратившей Бога: оно совершается въ болѣзни и не спасаетъ отъ смерти. И въ результатѣ всей этой художественной картины космическаго распада, какъ ясно ставится основное религіозное требованіе — *требованіе возстановленія цѣлости міра и цѣлости жизни въ Богѣ*, требованіе освобожденія отъ грѣха и смерти! Есть много остроумныхъ гипотезъ философской мистики о первозданномъ Адамѣ, о его отношеніи къ женѣ и къ прочей твари и о космическомъ значеніи его грѣхопаденія. Но я не буду касаться этихъ спорныхъ и гадательныхъ положеній, чтобы не отвлекать мысли отъ тѣхъ изложенныхъ здѣсь началъ, которыя представляютъ собою безспорныя и необходимыя религіозныя предположенія жизни.

Это — тѣ самыя начала, которыя лежатъ въ основѣ ученія апостола Павла объ искупленіи. Въ немъ мы имѣемъ именно ученіе о возстановленіи *цѣлости человѣка*, человѣчества и всей распавшейся вселенной.

IV. УЧЕНІЕ О ХРИСТѢ, КАКЪ КЛЮЧЪ КЪ РАЗРѢШЕНІЮ ВОПРОСА О ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ СВОБОДѢ

Чтобы мысль объ искупленіи стала близкой сердцу и вразумительной для совѣсти, надо прежде всего откинуть накопившійся вѣками балластъ кощунственныхъ юридическихъ теорій. Искупленіе не есть заключительный моментъ выдуманной латинскими богословами *тяжбы* Бога и человѣка; оно есть *актъ исцѣленія* человѣка, человѣчества и всего распавшагося на части космоса, возстановленіе міра *какъ живого цѣлаго*. Такъ оно понимается и въ Евангеліи, и въ посланіяхъ апостольскихъ.

Родъ человѣческій, какъ его понимаетъ христіанское откровеніе, есть нѣчто большее, чѣмъ органическое цѣлое: въ идеѣ онъ — *единое существо, собирательное тѣло Христово*. Отсюда — та *всеобщая солидарность человѣчества*, которая выражается и въ *общихъ узахъ* первороднаго грѣха,

и въ *общемъ ихъ разрѣшеній*, и во всеобщемъ осужденіи черезъ преступленіе одного, и во всеобщемъ спасеніи послушаніемъ одного. Именно потому, что родъ человѣческій есть въ предназначеніи единое живое существо, — грѣхопаденіе одного, отъ котораго рождаются всѣ, выражаетъ собою *общую* всему человѣчеству утрату божественной жизни и влечетъ за собою *общій* распадъ. По тѣмъ же основаніямъ и послушаніе одного становится началомъ *общаго* исцѣленія.

Богочеловѣчество Христа ни въ какомъ случаѣ не есть сочетаніе Бога съ *изолированнымъ* человѣческимъ индивидомъ, ибо изолированныхъ индивидовъ на свѣтѣ вообще не существуетъ. У всѣхъ — общая природа, общая родовая жизнь, а потому и *общая исторія*. Соотвѣтственно съ этимъ и Боговоплощеніе понимается въ св. Писаніи не какъ индивидуально-ограниченное явленіе Бога *въ одномъ* человѣческомъ лицѣ, а какъ неразрывное и несліянное соединеніе *двухъ естествъ* — Божескаго и человѣческаго, т. е. какъ возтановленіе нарушеннаго единства между Богомъ и человѣческой природою вообще, стало-быть, и съ человѣчествомъ, *какъ родомъ*.

Появленіе Христа на землѣ не есть изолированный историческій фактъ, ибо исторія есть органическое цѣлое, въ которомъ изолированныхъ фактовъ вообще не существуетъ. Эта *встрѣча двухъ міровъ* представляетъ собою явленіе и откровеніе обоихъ. Въ ней выражается и полнота *нисходящаго* движенія вѣчной божественной любви къ землѣ и высшее завершеніе встрѣчнаго, *восходящаго* движенія земли. Съ одной стороны, это Богоявленіе есть откровеніе предвѣчнаго замысла о землѣ; съ другой стороны, оно представляетъ собою органически необходимое продолженіе и конецъ всего предшествующаго развитія ветхозавѣтнаго Израиля, ветхозавѣтнаго человѣчества и, наконецъ, всей нашей земной (т. е. космической) *исторіи*. — Все человѣчество, *какъ родъ*, нѣкоторымъ образомъ подготовило своей исторіей земное явленіе Спасителя, а человѣчество, какъ родъ, есть вѣнецъ исторіи вселенной. Поэтому явленіе Христа на землѣ должно быть понимаемо, какъ возстановленіе связи божественной жизни *съ цѣлымъ человѣческимъ родомъ и съ цѣлой вселенной*.

Какъ первоначальное грѣхопаденіе человѣка есть расторженіе жизненной *связи всеединства*, организующей космосъ въ живое цѣлое, такъ и искупленіе есть именно возстановленіе этой связи *цѣлаго* человѣка съ *цѣлымъ* человѣческомъ ро-

домъ, со всею природою міра, *какъ цѣлаго.* Богоплощеніе есть откровеніе божественнаго всеединства на землѣ. Такъ оно понимается и въ Евангеліи, и въ апостольскихъ посланіяхъ.

Говоря о событіяхъ земной жизни Христа, апостолъ Павелъ прежде всего настаиваетъ на томъ, что эти событія суть переживанія не одной только богочеловѣческой Личности, но всего рода человѣческаго, какъ цѣлаго, вслѣдствіе чего необходимымъ послѣдствіемъ совершенной жертвы является не единоличное только воскресеніе Христа, а воскресеніе *всеобщее.* Въ этомъ утвержденіи *всеобщности* жизни Христовой — смыслъ всѣхъ христіанскихъ таинствъ. *Всѣ мы, крестившіеся во Христа Іисуса, въ смерть Его крестились. И такъ мы погреблися съ Нимъ крещеніемъ въ смерть, дабы какъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ славою Отца, такъ и намъ ходить въ обновленной жизни. Ибо, если мы соединены съ Нимъ подобіемъ смерти Его, то должны быть соединены и подобіемъ воскресенія.* (Римл., VI, 3-5). Связь индивидуальнаго со всеобщимъ для апостола тутъ настолько необходима и достовѣрна, что одно безъ другого для него немыслимо. *Если же о Христѣ проповѣдуется, что Онъ воскресъ изъ мертвыхъ, то какъ нѣкоторые изъ васъ говорятъ, что нѣтъ воскресенія мертвыхъ? Если нѣтъ воскресенія мертвыхъ, то и Христосъ не воскресъ. А если Христосъ не воскресъ, то и проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра наша* (1 Кор., XV, 12—14).

Достойно вниманія, что все ученіе объ искупленіи и о воскресеніи мертвыхъ раскрывается у апостола Павла въ видѣ строго логической цѣпи умозаключеній. Апостолъ, очевидно, намѣренно подчеркиваетъ, что въ этой связи индивидуальнаго и всеобщаго выражается логика всемірнаго смысла. Завершеніе этой логики *всеобщаго* воскресенія — царство Божіе, какъ всеобщій *конецъ* (1 Коринѳ., XV, 24). Апостолъ не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что конецъ этотъ — всеединство: вся цѣль мірового процесса и весь смыслъ всеобщаго воскресенія выражается у него словами: *да будетъ Богъ все во всемъ* (1 Коринѳ., XV, 28).

Смыслъ этотъ распространяется сверху внизъ изъ ступени въ ступень на всю тварь. По Апостолу *воскресаетъ каждый въ своемъ порядкѣ: первенецъ Христосъ, потомъ Христовы въ пришествіе Его* (1 Коринѳ., XV, 23). А черезъ человѣка и вслѣдъ за человѣкомъ совершается и освобожденіе всей твари *отъ рабства тлѣнія* (Римл., VIII, 21). И не только въ

ученіи о воскресеніи, — въ самомъ началѣ евангельскаго повѣствованія о земномъ подвигѣ Христа мы имѣемъ указаніе на то, что Его побѣда надъ искушеніемъ есть начало возстановленія нарушеннаго грѣхомъ единства всей твари. Вокругъ Христа въ пустынѣ собирается и земное, и небесное. *И былъ со звѣрями, и ангелы служили ему* (Марк., 1, 13). И ангелы, и звѣри тутъ являютъ въ себѣ тотъ единый Божій замыселъ о вселенной, который въ Богочеловѣкѣ находитъ себѣ видимое завершеніе и средоточіе. *Всѣ* предназначены стать во Христѣ новою тварью. (Галат., VI, 15).

Въ этомъ заключается ключъ къ разрѣшенію тѣхъ сомнѣній по вопросу о человѣческой свободѣ, которыя были высказаны въ началѣ настоящей главы. Свобода человѣка подчиняется единому вселенскому замыслу о человѣчествѣ и обо всей новой твари вообще: вотъ почему внѣ того вселенскаго цѣлаго, въ которомъ открывается этотъ замыселъ, мы не найдемъ ни полноты этой свободы, ни откровенія ея смысла.

Мы уже видѣли, что свобода каждаго отдѣльнаго человѣческаго индивида ограничена *общими* условіями міроваго строя. Теперь смыслъ этого ограниченія становится намъ понятенъ. Въ идеѣ человѣкъ есть подчиненная часть человѣчества, какъ органическаго цѣлаго. Предназначенный входить въ составъ этого собирательнаго существа, онъ внѣ общечеловѣческаго цѣлаго не можетъ явить своей идеи, или, иначе говоря, не можетъ осуществить своего индивидуальнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ вселенскаго призванія. Отсюда — то безусловно необходимое сцѣпленіе событій, которое связываетъ жизнь индивида съ жизнью рода, — болѣе того, съ жизнью всего міроваго цѣлаго. Отсюда — роковое безсиліе отдѣльнаго индивида — порвать самостоятельными усиліями своей воли *грѣховную цѣпь,* связующую преемственный рядъ поколѣній. Пока грѣхомъ связанъ родъ, подневоленъ грѣху и каждый индивидъ *въ качествѣ члена рода;* а потому проявленія индивидуальной свободы могутъ быть лишь частичными, исчезающими проблесками другого міра. *Полное* освобожденіе индивида возможно лишь черезъ *всеобщее* освобожденіе рода.

Ограниченіе свободы индивида во времени заключается въ томъ, что онъ связанъ *всѣмъ прошлымъ* человѣческаго рода, а постольку — и его грѣхомъ. Исключенія изъ этого правила составляютъ лишь *родоначальники* человѣчества — *первый Адамъ,* который начинаетъ собою родъ человѣческій, а потому и не связанъ какой-либо предшествующей стадіей его раз-

витія, и *второй Адамъ* — Христосъ, родившійся не отъ сѣмени мужа, а отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы[1], а потому не воспріявшій отъ прошлаго грѣховнаго наслѣдія и начинающій во времени новый, богочеловѣческій родъ. Въ обоихъ этихъ случаяхъ самоопредѣляющаяся личность является въ то же время средоточіемъ и носительницей рода, какъ цѣлаго, такъ что самоопредѣленіе *одного* человѣка является тѣмъ самымъ и самоопредѣленіемъ *всей* человѣческой природы. И Адамъ, и Христосъ опредѣляются къ дѣйствію не только *за себя,* но и *за всѣхъ.* Адамъ — въ качествѣ родоначальника естественнаго, а Христосъ въ качествѣ родоначальника *духовнаго,* т. е. носителя *идеи, смысла* всего человѣчества и каждаго отдѣльнаго человѣка.

Такое ученіе о свободѣ въ свою очередь вызываетъ вопросы и сомнѣнія. Если только родоначальники рода человѣческаго свободны отъ узъ первороднаго грѣха, не значитъ ли это, что свобода по отношенію къ человѣку — лишь *исключеніе?* Какое же право мы имѣемъ говорить о ней, какъ о дарѣ, присущемъ *всякому* человѣку, какъ таковому? Какая при этихъ условіяхъ можетъ быть рѣчь *о винѣ и отвѣтственности* каждаго человѣка? А если онъ — не отвѣтственный за свои поступки рабъ грѣха, то во что обращается его призваніе — быть *другомъ* Божіимъ? И если жертва Христа не есть подвигъ нашей собственной свободы, то какъ же можетъ она послужить намъ оправданіемъ? Не вынуждены ли мы впасть здѣсь въ заблужденіе только что отвергнутой нами явно неудовлетворительной латинской теоріи объ оправданіи *чужими* заслугами?

Отвѣтомъ на эти вопросы является все христіанское ученіе о спасеніи. Совершенная жертва Христова спасаетъ человѣка не какъ дѣйствующее извнѣ колдовство, а какъ духовное воздѣйствіе, *освобождающее его изнутри* и преображающее его природу, лишь при условіи *самостоятельнаго* самоопредѣленія его воли.

Человѣкъ призванъ сочетаться со Христомъ двоякими узами — въ *свободѣ,* какъ другъ Божій, и *въ обновленной природѣ,* какъ новая тварь и какъ членъ тѣла Христова. Онъ долженъ подвергнуться новому творческому акту и для это-

---

[1] Повидимому третьимъ исключеніемъ является Богоматерь, величаемая нашимъ церковнымъ богослуженіемъ, какъ «всенепорочная» — при томъ по тѣмъ же основаніямъ, какъ и Христосъ: ибо въ лицѣ Христа она зачинаетъ «новый» человѣческій родъ.

го пережить то *второе рожденіе,* о которомъ говоритъ Христосъ Никодиму, — *родиться свыше* (Іоанн., III, 3). Но этотъ актъ духовнаго рожденія не есть *пассивное* переживаніе человѣка, который ему подвергается. Родиться свыше дѣйствіемъ благодати Христовой можетъ лишь тотъ, кто дѣятельно со-участвуетъ въ жертвѣ Христа, въ Его вольной страсти и смерти. Безъ этого соучастія невозможно преображеніе человѣческаго естества творческимъ воздѣйствіемъ божественной силы. Объ этомъ свидѣтельствуютъ всѣ тѣ тексты апостола Павла, которые говорятъ объ Евхаристіи. Отъ пріобщающагося тѣлу и крови Христа требуется *самоиспытаніе;* пріобщающійся недостойно, не разсуждая о тѣлѣ Господнемъ — *ѣстъ и пьетъ осужденіе себѣ* (I Коринѳ., XI, 28). Евхаристія возвѣщаетъ смерть Господню (I Коринѳ., XI, 26), почему для участія въ воскресеніи Христа требуется и соучастіе въ Его страданіяхъ и смерти (Филип., III, 10). *Если мы съ Нимъ умерли, то съ Нимъ и оживемъ. Если терпимъ, то съ Нимъ и царствовать будемъ; если отречемся, и Онъ отречется отъ насъ* (II Тимоф., II, 11 — 12). Словомъ, все ученіе апостола о спасеніи человѣка полно призывовъ къ человѣческой свободѣ; лишь при условіи этого свободнаго самоопредѣленія совершается надъ человѣкомъ заключительное творческое дѣйствіе Іисуса Христа, *который уничиженное тѣло наше преобразитъ такъ, что оно будетъ сообразно славному тѣлу Его, силою, которою Онъ дѣйствуетъ и покоряетъ Себѣ все* (Филип., III, 21).

Какъ возможна метафизически эта свобода человѣка, которая предполагается и требуется всѣми этими текстами апостола? Все ученіе о Евхаристіи даетъ отвѣтъ на этотъ вопросъ. Во Христѣ не только возстановляется и воскресаетъ для вѣчной жизни умирающее и умершее тѣло человѣка и всей твари; въ Немъ возстановляется и утраченная свобода всѣхъ и каждаго отъ первороднаго грѣха. Чрезъ возвращеніе къ Нему въ вѣрѣ, въ молитвѣ и въ покояніи, чрезъ дѣятельное участіе въ Его вольной страсти совершается и въ отдѣльномъ человѣкѣ тотъ поворотъ свободы отъ грѣха, который выразился въ совершенной жертвѣ Христа. Борьба противъ первороднаго грѣха и побѣда надъ нимъ тутъ становится возможною *и для насъ, людей,* потому что во Христѣ мы имѣемъ для этого и духовную точку опоры, и источникъ непобѣдимой силы.

Вспомнимъ, въ чемъ заключается причина рокового безсилія отдѣльнаго человѣческаго индивида въ борьбѣ противъ первороднаго грѣха: онъ безсиленъ бороться противъ *общаго* грѣховнаго наслѣдія рода и противъ *общихъ* условій космическаго строя. Но во Христѣ упраздняется именно это общее наслѣдіе и полагается основаніе *новой* вселенной — новой земли и новаго неба. Христосъ — носитель *идеи* этой новой вселенной и *полноты силы*, ее зиждущей. Поэтому, пріобщаясь тѣлу и крови Христовой, мы и сами становимся частью этой новой вселенной и тѣмъ самымъ пріобрѣтаемъ двоякую свободу — отрицательную и положительную: *отрицательную*, ибо мы тѣмъ самымъ становимся независимы отъ грѣховнаго прошлаго — нашего, общечеловѣческаго и мірового; *положительную*, ибо во Христѣ и черезъ Христа каждый изъ насъ становится соучастникомъ *Его* творческаго акта: мы получаемъ возможность начинать во времени новый творческій рядъ, не вытекающій изъ зараженнаго грѣхомъ прошлаго вселенной, не продолжающій это прошлое, а идущій въ разрѣзъ съ нимъ.

Разрѣшеніе тѣхъ сомнѣній, которыя вызываются христіанскимъ ученіемъ объ отношеніи человѣческой свободы ко Христу, заключается въ *органическомъ* пониманіи ученія о спасеніи. Какъ ученіе о спасеніи *чужими* заслугами, такъ и тѣ религіозныя сомнѣнія, которыя коренятся въ отождествленіи христіанства съ этимъ ученіемъ, возможны лишь до тѣхъ поръ, пока Христосъ представляется намъ *чужимъ* каждому отдѣльному человѣку, т. е. пока мы мыслимъ наше отношеніе ко Христу, какъ связь *внѣшнюю и* какъ бы механическую. Но самъ Христосъ мыслитъ ее иначе. Онъ говоритъ апостоламъ: *Я есмь лоза, а вы вѣтви.* Такое органическое пониманіе отношенія Христа къ вѣрующимъ въ корнѣ мѣняетъ и самое пониманіе человѣческой свободы. Если мы сораспинаемся Христу, соучаствуемъ въ Его подвигѣ и тѣмъ самымъ становимся развѣтвленіемъ единаго организма Христова, то свобода Христа есть *наша* свобода. Его смерть — *наша* смерть, и Его воскресеніе — *наше* воскресеніе. Языческая теорія о спасеніи чужими заслугами тѣмъ самымъ упраздняется сама собою. Моя свобода есть свобода Христова, потому что Христосъ — носитель идеи, *ноумена* всякаго живого существа, слѣдовательно, и моего *ноумена*. По самому замыслу Божію обо мнѣ я отношусь къ Нему, какъ вѣтвь — къ виноградной лозѣ; поэтому, являя Его на землѣ, я тѣмъ самымъ раскрываю и мое собственное внутреннее содержаніе, являю и *мою свободу*.

Эта свобода человѣка не есть только теоретическое предположеніе. — Въ величайшихъ подвигахъ человѣческаго ума и воли, въ явленіи *святыхъ* на землѣ, въ творческомъ вдохновеніи пророковъ, художниковъ и религіозныхъ мыслителей она становится *эмпиріей, фактомъ, доступнымъ наблюденію*. Эти люди доказываютъ свою свободу *отъ* прошлаго и *надъ* прошлымъ тѣмъ самымъ, что несутъ въ міръ *новое* откровеніе божественной мудрости и силы, — осуществляютъ въ себѣ нѣкоторое новое Богоявленіе, котораго не было въ предшествующихъ явленіяхъ. И чѣмъ глубже каждое такое новое откровеніе, тѣмъ яснѣе становится для людей, что и въ отдѣльномъ человѣкѣ есть сила Христова *свободная*, не связанная узами первороднаго грѣха. — Тѣмъ самымъ углубляется нашъ отвѣтъ на религіозныя сомнѣнія. Лучшій способъ — опровергнуть сомнѣнія возможности и дѣйствительности той свободы, къ которой призываетъ насъ вѣра во Христа, заключается въ томъ, чтобы *являть* эту свободу: ибо никакіе теоретическіе доводы не могутъ имѣть той неотразимой *силы дѣйствія*, которая присуща очевидному, доступному наблюденію, *явленію*. О высшемъ явленіи свободы Бога и человѣка, — о *царствіи Божіемъ* сказано, что оно *силою борется*. Чтобы утвердить вѣру противъ всякихъ сомнѣній, *оно должно явиться на землѣ, какъ сила*. И какъ бы ни были многочисленны на землѣ явленія противоположной силы зла, нѣтъ недостатка и въ этихъ положительныхъ свидѣтельствахъ творческой свободы человѣка во Христѣ. Вся сила Церкви создана кровію цѣлыхъ поколѣній христіанскихъ мучениковъ. Чѣмъ могущественнѣе та сила зла, которая противъ нихъ ополчалась, тѣмъ ярче свѣтитъ міру ихъ подвигъ, тѣмъ очевиднѣе для насъ, что рабство человѣческой воли побѣждено крестною смертью Христа въ самомъ своемъ корнѣ и источникѣ.

Завершеніе этой побѣды есть воскресеніе Христово: въ немъ мы имѣемъ то высшее Богоявленіе, которое обращаетъ въ ничто всѣ противоположныя явленія темной, злой силы смерти и хаоса. Ибо въ немъ возстановляется во всей полнотѣ своей нарушенное грѣхомъ единство Божескаго и человѣческаго, а тѣмъ самымъ и единство Бога и вселенной, единство творящей силы Божіей и завершающейся въ человѣкѣ свободы твари. Воскресеніе Христово есть высшее изо всѣхъ откровеній всеединства на землѣ. Эта явленная человѣку тайна изъ тайнъ заключаетъ въ себѣ разрѣшеніе всякой скорби, всей муки сомнѣній и недоумѣнныхъ вопросовъ, а потому самому — источникъ великаго успокоенія; ибо въ надеждѣ

на воскресеніе даже и тѣ отвѣты на религіозные вопросы, которые еще не даются уму, уже предваряются и сердцемъ; въ отвѣтѣ, еще не услышанномъ, но уже ожидаемомъ, человѣкъ чувствуетъ себя другомъ Божіемъ. Въ воскресеніи онъ имѣетъ осязательное явленіе вселенскаго дружества.

Въ этомъ явленіи человѣку открывается и великое его призваніе и великая, міровая его отвѣтственность. Задача вселенскаго дружества всѣхъ обязываетъ, на всѣхъ налагаетъ взаимную отвѣтственность другъ за друга. Отцы отвѣтственны за дѣтей, ибо всѣ ихъ дѣла — добрыя и худыя — продолжаются въ слѣдующихъ поколѣніяхъ; всѣ ихъ грѣхи увеличиваютъ лежащую на потомствѣ тяжесть. А потомки отвѣтственны передъ предками: ибо, будучи *свободны* во Христѣ, они въ свою очередь могутъ или облегчить, или увеличить эту тяжесть, продолжить дѣло предковъ въ хорошемъ или худомъ и тѣмъ самымъ облегчить или увеличить ихъ отвѣтственность. И рядомъ съ этой преемственною связью, связующей поколѣнія въ одно солидарное цѣлое, есть такія же узы солидарности, связывающія во едино современниковъ. Никто не спасается и никто не осуждается отдѣльно отъ другихъ, ибо судъ Божій видитъ всѣхъ связанными во единое общечеловѣческое и міровое цѣлое; въ этомъ цѣломъ всѣ другъ на друга вліяютъ и воздѣйствуютъ, а потому и всѣ другъ за друга отвѣчаютъ — и за предковъ, и за потомковъ, и за современниковъ, и за всю тварь поднебесную, которая, терпя нескончаемыя мученія, съ надеждою ждетъ откровенія сыновъ Божіихъ.

ГЛАВА VI

РЕЛИГІОЗНЫЙ СМЫСЛЪ ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ МЫСЛИ

I. ЧЕЛОВѢЧЕСКАЯ МЫСЛЬ И ОТКРОВЕНІЕ

Настоящее изслѣдованіе, какъ и всякая вообще попытка проникнуть умомъ въ смыслъ жизни, безъ сомнѣнія, вызоветъ возраженіе съ двухъ сторонъ — и съ точки зрѣнія раціоналистической, и съ точки зрѣнія религіозной. Однимъ оно покажется недопустимымъ *униженіемъ* человѣческаго ума, несовмѣстимою съ его достоинствомъ *капитуляціей* передъ откровеніемъ. Другіе сочтутъ его, напротивъ, недозволительною *дерзостью* человѣческой мысли, горделивымъ притязаніемъ и тщетнымъ ея усиліемъ проникнуть въ тайны, *навѣки* отъ нея скрытыя.

Прежде, чѣмъ дать отвѣтъ на эти возраженія, считаю необходимымъ отмѣтить, что, при всей ихъ взаимной противоположности, тѣ и другія *въ одномъ отношеніи* стоятъ на общей почвѣ: тѣ и другія утверждаютъ между откровеніемъ и умственною жизнью *пропасть*, исключающую возможность какихъ бы то ни было переходовъ; тѣ и другія сходятся въ томъ, что мысль съ ея исканіями должна остаться на вѣки *по ту сторону* религіозной жизни.

Относительно чистаго и послѣдовательнаго раціонализма это утвержденіе не требуетъ обоснованія. Въ примѣненіи къ отвлеченному мистицизму, распространенному въ наши дни, оно нуждается въ нѣкоторомъ поясненіи. Оно можетъ быть дано на яркомъ современномъ примѣрѣ. Для отца П. А. Флоренскаго самое стремленіе къ разумной вѣрѣ есть «начало діавольской гордыни, желаніе не принять въ себя Бога,

а выдать себя за Бога, — самозванство и самовольство»[1]. Съ этой точки зрѣнія мысль не участвуетъ въ актѣ вѣры: она просто должна отказаться отъ себя, подчиниться и умолкнуть. «Чтобы прійти къ Истинѣ, надо отрѣшиться отъ самости своей, надо выйти изъ себя; а это для насъ рѣшительно невозможно, ибо мы — плоть. Но повторяю, какъ же именно, въ такомъ случаѣ, ухватиться за столпъ Истины? Не знаемъ, и знать не можемъ. Знаемъ, только, что сквозь зіяющія трещины человѣческаго разсудка видна бываетъ лазурь вѣчности. Это непостижимо, но это — такъ. И знаемъ, что «Богъ Авраама, Исаака, Іакова, а не Богъ философовъ и ученыхъ» приходитъ къ намъ, приходитъ къ одру ночному, беретъ насъ за руку и ведетъ такъ, какъ мы не могли бы и подумать. Человѣкамъ это невозможно, Богу же все возможно»[2].

Нетрудно обнаружить то общее, что есть между этимъ отвлеченнымъ мистицизмомъ отца Флоренскаго и раціоналистическимъ невѣріемъ. Послѣднее полагаетъ, что *никакого моста между разумною мыслью и христіанскимъ откровеніемъ нѣтъ и быть не можетъ.* Не то ли же самое утверждаетъ и о. П. Флоренскій? Вотъ его подлинныя слова: «Человѣкъ мыслящій уже понялъ, что на этомъ берегу у него нѣтъ ничего. Но вѣдь вступить на мостъ и пойти по нему нужно усиліе, нужна затрата силы. А вдругъ эта затрата ни къ чему?»[3]. Отецъ Флоренскій не видитъ выхода въ мысли изъ этихъ сомнѣній. Онъ находитъ его то въ Паскалевскомъ «пари на Бога», т. е. въ принятіи вѣры во имя утилитарныхъ соображеній[4], то въ молитвенномъ воплѣ отчаянія: «Господи, Господи, если Ты существуешь, помоги безумной душѣ, Самъ приди, Самъ приведи меня къ Себѣ, хочу ли я, или не хочу, спаси меня, какъ можешь и какъ знаешь, дай увидѣть Тебя. Силою и страданіями привлеки меня»[5].

Если справедливы эти общія возраженія мистическаго ало-

[1] «Столпъ и утвержденіе истины». Москва, 1914 (Книгоиздат. «Путь»), стр. 65.

[2] Тамъ же, 489.

[3] Тамъ же, 67.

[4] «Смыслъ этого пари, всегда себѣ равный, — несомнѣненъ: стоитъ вѣрное ничто обмѣнить на невѣрную безконечность, тѣмъ болѣе, что въ послѣдней мѣняющій можетъ снова получить свое ничто, но уже какъ нѣчто: однако если для отвлеченной мысли выгодность такого обмѣна ясна сразу, то перевесть эту мысль въ область конкретной душевной жизни удается не сразу» и т. д. (тамъ же стр. 66).

[5] Тамъ же, 67.

гизма и невѣрія противъ возможности найти какой-нибудь логическій переходъ отъ мысли къ откровенію, то должны быть признаны тщетными всякія попытки утвердить въ мысли религіозный смыслъ жизни, въ томъ числѣ и попытка самого о. Флоренскаго. Къ счастью, въ данномъ случаѣ сомнѣнія могутъ быть опровергнуты доводами убѣдительными для обѣихъ сторонъ: нетрудно доказать, что эти сомнѣнія въ одно и то же время и противоразумны, и антирелигіозны, ибо они находятся въ противорѣчіи, какъ съ необходимыми предположеніями мысли, такъ и съ самой сущностью религіозной вѣры.

Мы видѣли, что основныя предположенія всякой нашей мысли и всякаго нашего сознанія суть всеединая мысль и всеединое, абсолютное сознаніе. Вдумаемся въ это предположеніе, и мы увидимъ, что оно связывается съ мыслью объ откровеніи непосредственнымъ логически необходимымъ переходомъ. *Есть* абсолютное сознаніе — истина всего дѣйствительнаго и возможнаго; по пріобщенію къ нему мы знаемъ все, что мы знаемъ. И внѣ его мы не можемъ знать ничего. Иными словами это значитъ, что весь процессъ нашего познаванія совершается не иначе, какъ *черезъ откровеніе абсолютнаго сознанія въ нашемъ человѣческомъ сознаніи.* Мы вообще познаемъ лишь постольку, поскольку нѣкоторая сфера абсолютнаго сознанія намъ явлена, *открыта*. Стало-быть, самое познаніе обусловлено откровеніемъ въ *широкомъ смыслѣ слова*.

Это откровеніе, однако, существенно отличается отъ откровенія религіознаго въ *тѣсномъ* значеніи слова, и намъ необходимо здѣсь точно уяснить себѣ это различіе. Въ нашемъ повседневномъ опытѣ, какъ это было неоднократно здѣсь указано, намъ открыто не само абсолютно Сущее, а *абсолютное сознаніе о другомъ*, движущемся, становящемся, несовершенномъ, притомъ — не вся полнота абсолютнаго вѣдѣнія о другомъ, а *нѣкоторая его сфера*, которая можетъ быть шире или уже въ мѣру вмѣстимости развивающагося, совершенствующагося человѣческаго сознанія. Но мы уже видѣли, что границы, отдѣляющія *экзотерическую* область абсолютнаго сознанія о другомъ отъ *эзотерической* области сознанія абсолютнаго о самомъ себѣ, не обладаютъ характеромъ безусловнымъ и неподвижнымъ: ибо, во-первыхъ, это — границы *для насъ*, а не для Абсолютнаго; во-вторыхъ, и *намъ* Абсолютное *нѣкоторымъ* образомъ открывается въ своемъ другомъ, частью отражаясь въ немъ, частью непо-

средственно въ немъ *являясь*. Если есть Абсолютное, то все, что есть, должно быть *нѣкоторымъ* его откровеніемъ, въ томъ числѣ и наше сознаніе, какъ въ этомъ мы уже убѣдились.

Абсолютное сознаніе открывается въ нашемъ человѣческомъ, и черезъ него мы знаемъ все, что знаемъ. Вдумаемся въ значеніе этого утвержденія. Оно значитъ, въ концѣ-концовъ, что между моимъ *человѣческимъ* сознаніемъ и сознаніемъ абсолютнымъ есть нѣкоторая не только логическая, но и *жизненная связь*. Абсолютное сознаніе *активно въ человѣческомъ:* оно въ немъ развертывается, раскрывается: оно воздѣйствуетъ на нашу смертную мысль, влечетъ ее къ себѣ и соединяется съ нею. Связь эта можетъ становиться тѣснѣе, глубже, ибо человѣкъ можетъ совершенствоваться въ сознаніи правды и, стало-быть, расширять доступную ему область откровенія. Возможно ли указать какіе-либо предѣлы этому расширенію? *Логическихъ* границъ здѣсь, повидимому, указать нельзя. Если вообще есть жизненная связь между абсолютнымъ и человѣческимъ сознаніемъ, если первое можетъ сообщаться и въ дѣйствительности непрерывно сообщается второму, то никто не можетъ указать границъ, гдѣ должно остановиться это совершающееся и расширяющееся во времени откровеніе. Если абсолютная эмпирія не явлена намъ въ нашемъ повседневномъ опытѣ, то это не можетъ служить доказательствомъ ея невозможности. Этимъ не опровергается возможность встрѣчи человѣка *лицомъ къ лицу* съ самой дѣйствительностью Абсолютнаго. Логически нельзя доказать *необходимости* того непосредственнаго *Богоявленія*, о которомъ учитъ Евангеліе. Но *если* оно есть, оно представляетъ собою логическое завершеніе того внутренняго откровенія, которое непрерывно совершается въ нашемъ сознаніи. Есть жизненная связь между человѣческимъ и абсолютнымъ сознаніемъ: связь эта непрерывно обнаруживается въ каждомъ моемъ познавательномъ актѣ. Что же такое эта связь, какъ не нѣкоторое *предварительное* откровеніе Богочеловѣчества? Мое сознаніе отлично отъ абсолютнаго сознанія, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ жизни своей оно отъ него всецѣло зависитъ: ибо только имъ оно живетъ; оно постоянно къ нему пріобщается, но никогда съ нимъ не сливается. Развѣ мы не имѣемъ здѣсь уже нѣкотораго рода предварительное явленіе *двухъ естествъ*, изъ коихъ одно должно вступить съ другимъ въ отношеніе неразрывнаго и несліяннаго единства! Соединеніе это еще не есть совершившійся фактъ, ибо *моему* сознанію

присуща не только истина, но и ложь; но въ истинѣ мы имѣемъ уже нѣкоторое его начало: ибо *быть въ истинѣ* для моего сознанія — значитъ обладать сознаніемъ абсолютнымъ. Это невозможно безъ нѣкотораго онтологическаго, *реальнаго* пріобщенія человѣческаго къ Абсолютному, т. е. безъ нѣкотораго *предварительнаго* откровенія тайны Богочеловѣчества.

Отрицать *возможность* откровенія значитъ, стало-быть, отрекаться отъ самой мысли, отъ ея необходимаго метафизическаго предположенія. Самая вѣра въ истину, которою всякая мысль живетъ и движется, есть вѣра въ абсолютное откровеніе, отъ вѣка *явленное* въ абсолютномъ сознаніи и могущее, *по пріобщенію* къ абсолютному сознанію, въ большей или меньшей степени открыться и намъ. Противорѣчитъ ли сказанное сущности религіознаго сознанія и религіозной вѣры, въ частности — *вѣры христіанской?*

Какъ разъ наоборотъ, именно отрицаніе существованія какого-либо моста между мыслью и вѣрою находится въ полномъ противорѣчіи съ самою сущностью вѣры и въ особенности — вѣры христіанской. Въ этомъ мы убѣждаемся прежде всего путемъ анализа того умонастроенія, которое выразилось въ приведенныхъ нами словахъ о. П. А. Флоренскаго. Вотъ какъ онъ описываетъ «начало живой вѣры»: «*Я не знаю* — есть ли Истина, или нѣтъ ея. Но я всѣмъ нутромъ ощущаю, что не могу безъ нея. И я знаю, что, *если* она есть, то она — все для меня: и разумъ, и добро, и сила, и жизнь, и счастіе. *Можетъ-быть, нѣтъ ея;* но я люблю ее больше, нежели все существующее. Къ ней я уже отношусь *какъ къ существующей,* и ея, быть-можетъ, *несуществующую,* люблю всею душою моею и всѣмъ помышленіемъ моимъ. Для нея я отказываюсь отъ всего, даже отъ своихъ вопросовъ и отъ своего сомнѣнія. Я, стоящій на краю ничтожества, хожу, *какъ если бы* я уже былъ на другомъ краѣ, въ странѣ реальности»... «Я отказываюсь отъ боязливаго опасенія, что со мной будетъ, и рѣшительнымъ взмахомъ дѣлаю себѣ операцію. Я покидаю край бездны и твердымъ шагомъ вбѣгаю на мостъ, который, *быть можетъ, провалится подо мною*[1].

Обращаю вниманіе читателя на подчеркнутыя мною слова этой обширной цитаты и спрашиваю, чего здѣсь больше — вѣры или сомнѣнія? Я не нахожу здѣсь одного необходимаго элемента живой вѣры — *безусловной достовѣрности ея пред-*

---

[1] «Столпъ и утвержденіе истины», 67—68. Всѣ курсивы въ этихъ цитатахъ принадлежатъ мнѣ.

мета, безусловной увѣренности въ невидимомъ, какъ бы въ видимомъ. Всѣ эти многочисленныя «если» и «быть-можетъ» скорѣе выражаютъ собою душевное состояніе человѣка съ двоящимися мыслями, который *хочетъ, но не въ силахъ вполнѣ повѣрить.* Это состояніе полувѣры прекрасно изображается извѣстными словами въ Евангеліи: *Вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію!* Человѣкъ, который «*твердымъ шагомъ*» взбѣгаетъ на мостъ, думая, что онъ «*можетъ-быть*» провалится, чувствуетъ приблизительно то самое, что чувствовалъ апостолъ Петръ, когда онъ пошелъ по морю навстрѣчу Спасителю и отъ сомнѣній едва не утонулъ. Изъ словъ Спасителя мы знаемъ, что это — *состояніе не живой вѣры, а маловѣрія.* Въ томъ же состояніи пребываетъ и человѣкъ, который держитъ «пари на Бога», усматривая въ Его существованіи что-то маловѣроятное, но для насъ *выгодное.*

Таково вообще состояніе души, которая не пытается *преодолѣть* сомнѣній, а либо заглушаетъ ихъ, либо боязливо отъ нихъ отворачивается. Вопреки отцу П. А. Флоренскому мнѣ кажется, что нельзя любить истину «всѣмъ нутромъ», *когда не знаешь, есть она или нѣтъ.* Человѣкъ, продѣлывающій надъ собою ту «операцію» отсѣченія мысли, о которой говорится въ приведенной цитатѣ, тѣмъ самымъ утрачиваетъ и цѣльность своей души. Какъ частное явленіе цѣлаго психическаго процесса, мысль слишкомъ тѣсно связана со всѣми душевными переживаніями. Поэтому, когда раздвоена мысль, двоится и все наше существо; пока не улеглась тревога мысли, и *душа вѣритъ только наполовину*, а то и вовсе не вѣритъ, какъ это было съ апостоломъ Ѳомою. Если мы любимъ истину, въ особенности, если *мы вѣримъ* въ нее, мы должны ради нея не отказываться отъ вопросовъ и сомнѣній ищущей мысли, *а доводить ихъ до конца.* — Стучите и отверзутъ вамъ.

Сомнѣніе можетъ быть побѣждено только исканіемъ мысли, а отнюдь не отсѣченіемъ ея. Объ этомъ категорически высказывается Апостолъ Павелъ. *Отъ одной крови Онъ произвелъ весь родъ человѣческій для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленныя времена и предѣлы ихъ обитанію, дабы они искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли, хотя Онъ и не далеко отъ каждаго изъ насъ* (Дѣянія XVII, 26—27). О какомъ исканіи тутъ идетъ рѣчь? Можетъ-быть, не о сознательномъ исканіи мысли, а о безотчетномъ исканіи *чувства?* Нѣтъ, слова Апостола прямо исключаютъ такое толкованіе: ибо во-первыхъ, вопреки утвержденію о. Флоренскаго, что Богъ Авраама, Исаака и Іакова не

есть Богъ философовъ, вся рѣчь Апостола, сказанная на собраніи Аѳинскаго ареопага, обращается *непосредственно къ философамъ* и прямо связываетъ мысль о Богѣ съ предшествующимъ движеніемъ Аѳинской мысли, искавшей и почитавшей «невѣдомаго Бога». *Сего то, котораго вы, не зная, чтите, Я проповѣдую вамъ* (Дѣян., XVII, 23). Апостолъ Павелъ стоитъ здѣсь на точкѣ зрѣнія того *вселенскаго откровенія*, которое въ большей или меньшей степени доступно всѣмъ, даже язычникамъ. Оно *завершается* во Христѣ; но уже древніе греческіе поэты обладаютъ нѣкоторыми его начатками: *Ибо мы Имъ живемъ и движемся, и существуемъ, какъ и нѣкоторые изъ вашихъ стихотворцевъ говорили: мы Его и родъ.* (Дѣян., XVII, 28). Но, быть-можетъ, обращаясь къ поэтамъ, апостолъ отталкиваетъ здѣсь мысль философовъ? Какъ разъ наоборотъ, онъ вызываетъ ее къ новому усилію: онъ хочетъ, чтобы *невѣдомый Богъ сталъ для нея вѣдомымъ*, чтобы Богъ, *Существомъ* своимъ недалекій отъ каждаго изъ насъ, былъ и *узнанъ*, какъ таковой, сталъ бы близкимъ нашей мысли.

Возможно ли вообще откровеніе безъ участія человѣческой мысли, въ него проникающей? *Открыть* какую-либо тайну вообще можно только существу мыслящему, почему Богъ и открывается человѣку, а не безсловесной твари. Поэтому человѣку вмѣняется въ обязанность не отсѣченіе мысли, а дѣятельное ея усиліе, направленное къ уразумѣнію откровенія. Апостолъ Павелъ требуетъ этого усилія *отъ всѣхъ* и отъ христіанъ, и отъ язычниковъ: всѣ призваны познавать Бога *черезъ разсматриваніе Его твореній* и всѣ *«безотвѣтны»*, если уклоняются отъ этого призванія (Римл. I, 20): *Ибо, что можно знать о Богѣ, явно для нихъ, потому что Богъ явилъ имъ* (Римл. I, 19). Что разумѣется здѣсь подъ «разсматриваніемъ твореній»? Неужели — отказъ отъ вопросовъ и сомнѣній изъ любви къ истинѣ? Какъ разъ наоборотъ, именно тутъ требуется тонкое различеніе Бога, который является, отъ твари, въ *которой* онъ является и отражается. Откровеніе дается не непосредственному чувственному воспріятію, а мыслящему *созерцанію*. Поэтому-то мысль лѣнивая, «осуетившаяся въ умствованіяхъ своихъ» и не различающая нетлѣннаго Бога отъ образа тлѣнной твари, навлекаетъ на себя праведный гнѣвъ Божій (Римл. I, 21—24). Чтобы *разсмотрѣть* Бога въ Его твари, нужно не отдаться вѣрою окружающей насъ дѣйствительности, а отвлечься отъ ея непосредственной данности, подняться мыслью *надъ* нею.

Что это за подъемъ? Объ этомъ ясно говоритъ Евангеліе, которое прямо связываетъ высшее изо всѣхъ откровеній — *явленіе Христа на землѣ* — съ усиліями мысли, ищущей Бога. Вспоминая появленіе волхвовъ въ Виѳлеемѣ, наше церковное пѣснопѣніе видитъ въ Рождествѣ Христовомъ не только сочетаніе между Божескимъ и человѣческимъ естествомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и встрѣчу между Божескимъ и человѣческимъ умомъ, *возсіявшій міру свѣтъ разума. Въ немъ бо звѣздамъ служащіе звѣздою учахуся, Тебѣ кланятися солнцу правды и Тебе вѣдѣти съ высоты востока.*

Этими словами молитвы открывается и освѣщается одна изъ величайшихъ тайнъ нашей умственной жизни. Наша смертная мысль, еще не наполненная дневнымъ сіяніемъ божественной славы, видитъ Бога «зерцаломъ въ гаданіи», а не лицомъ къ лицу. Поэтому весь нашъ умственный горизонтъ подобенъ *ночному небосклону*, гдѣ нѣтъ непрерывнаго и полнаго свѣта, а есть безчисленныя свѣтовыя точки, разсѣянныя во мракѣ. Мысль «осуетившаяся» и безсильная отличить день отъ ночи, принимаетъ эти отдаленные намеки на грядущее солнце за подлинное откровеніе Божьяго дня и *поклоняется свѣтящимъ ей звѣздамъ.* Къ этому сводятся всѣ виды идолопоклонства, какъ грубаго, вульгарнаго, такъ и утонченнаго, *философскаго.* Но мысль, доходящая въ своемъ исканіи *до конца,* угадываетъ въ несовершенномъ явленіи его безусловный смыслъ. Она видитъ, что *всякая* звѣзда, которая намъ свѣтитъ, указываетъ *надъ собою* на иной, высшій источникъ свѣта и звѣздою учится поклоняться солнцу правды. Евангельскіе волхвы являютъ собою указаніе на назначеніе *всякой* мысли и на общее призваніе всякой умственной жизни.

Мы подвергли гносеологическому анализу человѣческую мысль, и что же мы въ ней нашли? Всякая человѣческая мысль живетъ и движется мыслью безусловною, всеединою. Сталобыть, и мысль — и сознаніе наше въ его цѣломъ — не болѣе, какъ вспыхивающіе во мракѣ огоньки, свидѣтельствующіе о полномъ свѣтѣ, *звѣзды,* которыя указываютъ на солнце и учатъ ему поклоняться. И не только мысль, — всякая жизнь представляетъ собою такую огненную вспышку въ темнотѣ, ибо жизнь въ ея цѣломъ есть стремленіе *къ всеединому смыслу;* жизнь во всѣхъ своихъ проявленіяхъ есть *солнечный процессъ* и постольку также свидѣтельство о солнцѣ, какъ предметѣ общаго стремленія. Вся вообще область *сущаго* становящагося, гдѣ идолослуженіе всѣхъ вѣковъ находить предметы для поклоненія, самымъ фактомъ своего стремленія

указываетъ *надъ* собою, въ ту область недвижнаго, безусловнаго, куда все стремится. Съ какою бы звѣздою мы ни совершали нашъ мысленный путь, безусловный конецъ его — тотъ же, которымъ завершилось путешествіе волхвовъ. Соединеніе движущагося и неподвижнаго, стремящагося и безусловнаго, временнаго и вѣчнаго, тварнаго и Божественнаго, — вотъ цѣль мірового процесса. Весь міръ охваченъ этимъ стремленіемъ къ нераздѣльному и несліянному единству двухъ естествъ; а потому въ немъ всякая звѣзда приводитъ *къ яслямъ Спасителя:* такъ *скудость здѣшняго* чудесно сочетается съ неизреченнымъ богатствомъ *тамошняго.*

Должно ли это соединеніе двухъ міровъ остаться потустороннимъ и недоступнымъ человѣческой мысли и человѣческому сознанію? Нѣтъ! Откровеніе божественнаго сознанія въ нашемъ человѣческомъ сознаніи составляетъ наше прямое призваніе. Призваніе это звучитъ въ самомъ ученіи Евангелія *о вѣчной жизни,* къ которой всѣ призваны. *Сія же есть жизнь вѣчная, чтобы знали Тебя, единаго истиннаго Бога и Тобою посланнаго Іисуса Христа* (Іоанн. XVII, 3). — Этотъ призывъ къ абсолютному вѣдѣнію не есть какой-либо случайный и внѣшній придатокъ къ Христову ученію, а откровеніе основной его идеи. Безъ этого участія въ полнотѣ божественнаго вѣдѣнія нѣтъ полнаго пріобщенія человѣка къ Божеству, нѣтъ, стало-быть, и самаго *Богочеловѣчества.* Богочеловѣчество и есть тотъ мостъ, перекинутый черезъ пропасть, который соединяетъ всю нашу жизнь — тѣлесную, душевную и *умственную* — съ жизнью божественною. Мы можемъ вступить на него, не подвергая себя «операціи» и безъ опасенія, что онъ, *можетъ-быть,* провалится подъ нами!

II. СМЕРТНОЕ И БЕЗСМЕРТНОЕ ВЪ ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Тутъ я подхожу къ вопросу, который, со дня появленія извѣстнаго труда П. А. Флоренскаго «Столпъ и утвержденіе истины», служитъ предметомъ наиболѣе обостреннаго спора въ русской религіозной философіи.

По поводу высказаннаго въ названной книгѣ (вполнѣ правильнаго) взгляда, что во Христѣ полнота бытія подлежитъ *не отсѣченію, а преображенію,* я поставилъ автору вопросъ, на который я доселѣ не получилъ удовлетворительнаго отвѣта

ни отъ него, ни отъ кого-либо изъ его единомышленниковъ. Какъ понимать это духовное преображенiе по отношенiю къ человѣку? «Вѣдь къ человѣческому естеству, кромѣ сердца и его тѣлеснаго состава, коему надлежитъ воскреснуть, принадлежитъ еще и человѣческiй умъ. Подлежитъ ли онъ преображенiю или отсѣченiю? Вѣритъ ли отецъ Флоренскiй въ *преображенiе человѣческаго ума*, признаетъ ли онъ въ этомъ преображенiи необходимую нравственную задачу, или же онъ просто думаетъ, что умъ долженъ быть отсѣченъ, какъ соблазняющее «десное око», дабы спасся «самъ» человѣкъ [1].

Нѣкоторую попытку отвѣтить мнѣ дѣлаетъ С. Н. Булгаковъ, въ общемъ стоящiй въ данномъ вопросѣ на точкѣ зрѣнiя о. Флоренскаго. «Преображенiю можетъ подлежать то, что заслуживаетъ увѣковѣченiя или безсмертiя; поэтому ему не подлежитъ болѣзнь, уродство, вообще то, что связано съ временностью и грѣховностью, — здѣсь преображенiе могло бы состоять просто въ уничтоженiи. За вратами преображенiя останется и умретъ окончательной смертью многое изъ того, что теперь неотъемлемо входитъ въ составъ нашего бытiя. И въ нашемъ разумѣ есть нѣчто, принадлежащее смерти, что не достигнетъ царства преображенiя, не перейдетъ за эти врата. Въ немъ смертно какъ разъ именно то, что дѣлаетъ его логическимъ, трансцендентальнымъ, дискурсивнымъ, но, конечно, безсмертенъ его софiйный корень, находящiйся въ общей связности мышленiя — бытiя. Другими словами, въ разумѣ принадлежитъ вѣчности все софiйное въ немъ, но подлежитъ смерти то, что внѣ или антисофiйно, т. е. Кантовско-Лапласовскiй или Фихте-Гегелевскiй разумъ. И самъ разумъ въ высшей разумности и софiйности своей, въ свѣтѣ Логоса, возвышается надъ логикой, видитъ и знаетъ свою условность, а стало-быть, и смертность» [2].

Вопросъ, на который отвѣчаетъ здѣсь С. Н. Булгаковъ, имѣетъ первостепенное значенiе для всего пониманiя *смысла* жизни, ибо это, въ концѣ-концовъ, — вопросъ о томъ, можетъ ли и въ какой мѣрѣ человѣческiй умъ прiобщиться къ этому смыслу, что въ немъ самомъ — смыслъ и что — безсмыслица. Это и вынуждаетъ меня дать пространный отвѣтъ на его цѣликомъ здѣсь приведенное разсужденiе.

---

[1] См. мою статью: «Свѣтъ Фаворскiй и преображенiе ума», стр. 34, напечатана въ одномъ изъ осеннихъ нумеровъ «Русской Мысли» за 1914 годъ.

[2] «Свѣтъ Невечернiй», стр. 227, примѣч. (Москва, 1917, Книгоизд. «Путь»).

Что разумъ нашъ, имѣющій корень въ Софіи, нѣкоторыми своими сторонами принадлежитъ вѣчности, а другими — смерти и времени, это, конечно, *безспорно*. Съ точки зрѣнія религіозно-христіанской можетъ итти вопросъ о томъ, что именно въ нашей мысли смертно и что безсмертно, что связано и что не связано съ Софіей. Но именно на этотъ вопросъ я не нахожу сколько-нибудь удовлетворительнаго отвѣта ни у П. А. Флоренскаго, ни у С. Н. Булгакова. Утвержденіе послѣдняго относительно смертности Кантовско-Лапласовскаго и Фихте-Гегелевскаго разума неопредѣленно и многосмысленно, ибо всякія оцѣнки названныхъ мыслителей спорны; на вопросъ, что такое разумъ Канта, Фихте или Гегеля, каждый коментаторъ этихъ философовъ дастъ разный отвѣтъ.

Все прочее, что говоритъ С. Н. Булгаковъ о смертномъ и безсмертномъ въ разумѣ, обезцѣнивается общимъ и основнымъ недостаткомъ его разсужденія — *психологизмомъ*, иначе говоря, полнѣйшимъ смѣшеніемъ логическаго и психологическаго.

Умирать могутъ, очевидно, только такія *психологическія* свойства человѣческаго мышленія, которыя связаны *съ условіями нашего существованія во времени*. Съ этой точки зрѣнія я позволяю себѣ поставить вопросъ — подвержены ли смерти *законы логики*, обречены ли исчезновенію вмѣстѣ со временемъ — законъ тождества, законъ исключеннаго третьяго или законъ достаточнаго основанія?

По С. Н. Булгакову, повидимому, *да*; логическое, дискурсивное и трансцендентальное ставятся въ его разсужденіи на одну доску, смѣшиваются въ одну плоскость «смертнаго» и какъ бы отождествляются между собою. Между тѣмъ этими словами обозначаются по существу различные планы мысли. — Словомъ «*дискурсивный*» выражается *психологическій* законъ мышленія во времени; слово «*трансцендентальный*» выражаетъ *логически необходимыя* предположенія и условія нашей мысли, а слово «*логическій*» обозначаетъ такія ***нормы*** мысли, которыя не зависятъ ни отъ какихъ психологическихъ условій.

Подъ *дискурсивной* разумѣется мысль, которая переходитъ *во времени* отъ термина къ термину, отъ понятія къ понятію и отъ умозаключенія къ умозаключенію. Такой переходъ *психологически необходимъ* для мысли, развивающейся во времени; но за предѣлами времени онъ невозможенъ, вслѣдствіе чего съ остановкою времени мысль *дискурсивная* неизбѣжно отмираетъ.

Означаетъ ли это прекращеніе мысли дискурсивной — конецъ мысли логической? Ни въ какомъ случаѣ. Логически вполнѣ возможна мысль, которая не переходитъ отъ термина къ термину, а охватываетъ разомъ всю сложность мысленнаго содержанія во всей его связности и цѣльности. Логичною можетъ быть не только мысль дискурсивная, но и мысль *интуитивная*, для которой время вовсе не является необходимымъ условіемъ. Сверхвременная интуиція, которая разомъ схватываетъ цѣлую сложную цѣпь основаній и послѣдствій, не только возможна: она необходима, ибо она предполагается всякимъ нашимъ *дискурсивнымъ разсужденіемъ;* всякое такое разсужденіе истинно лишь постольку, поскольку оно связываетъ между собою такіе термины мысли, которые необходимо и вѣчно связаны въ истинѣ. Никакое дискурсивное разсужденіе не было бы истинно *безъ интуиціи сверхвременной связи мыслей въ вѣчной истинѣ.* Интуиція эта представляетъ собою основу всякой логики: она и есть то, что дѣлаетъ разсужденіе *логическимъ.* Поэтому говорить о смерти логическаго — значитъ утверждать смерть истины и истиннаго.
Слово «дискурсивный» обозначаетъ обреченную смерти *психологію* мышленія. Наоборотъ, слово «логическій» обозначаетъ не психологическое свойство мышленія (психологически мышленіе можетъ быть и нелогичнымъ), а нѣкоторую сверхпсихологическую необходимость, которой мысль *должна* подчиняться; это — не временное состояніе мысли а возвышающаяся надъ каждой данной нашей мыслью *сверхвременная норма.* Что дважды два — четыре, что три больше двухъ, и что между основаніемъ и послѣдствіемъ есть необходимая связь это нисколько не зависитъ отъ моей или чьей бы то ни было мѣняющейся психологіи, ибо *психологически* люди нерѣдко оказываются способными утверждать, что дважды два — пять или даже, что дважды два — стеариновая свѣчка.

Логическое выражаетъ собою не субъективный переходъ развивающагося во времени сознанія отъ представленія къ представленію, а *объективную и неизмѣнную связь* мыслей, которая всегда пребываетъ, какъ бы люди ни мѣнялись и сколько бы ихъ ни умирало. Логическою мы называемъ мысль, сообразную истинѣ *по формѣ.* Истина *едина:* поэтому логическою мы называемъ только мысль, соотвѣтствующую требованію единства, т. е. не заключающую въ себѣ противорѣчивыхъ высказываній объ одномъ и томъ же. Истина — *общезначима:* поэтому и логическая мысль должна соотвѣтствовать формальному требованію общезначимости; въ

истинѣ все имѣетъ свое необходимое *основаніе въ Безусловномъ;* поэтому и мысль, чтобы быть логичной, должна соотвѣтствовать этой формѣ безусловности: въ ней все должно быть обосновано и связано безусловно необходимою связью. Логическою мы называемъ такую связь мыслей, которая необходима *сама по себѣ*, а не въ силу какихъ-либо мѣняющихся психологическихъ свойствъ мыслящаго. Поэтому самому это связь — *сверхвременная*, не зависящая отъ какихъ-либо свойствъ нашей умирающей дѣйствительности.

Утверждать что логическое смертно, что разумъ нашъ когда-нибудь возвысится надъ логикой и отрѣшится отъ нея, значитъ думать, что онъ когда-нибудь станетъ независимымъ отъ истины, утратитъ самую форму истины. Но тогда во что обратится разумъ, и что отъ него останется? Что онъ, какъ не способность со-знавать истину? А если такъ, то какъ же со-знаніе истины можетъ перестать быть ей сообразнымъ по формѣ! Всѣ логическія нормы мысли и всѣ ея трансцендентальныя условія, какъ это было неоднократно мною показано, сводятся къ *формѣ всеединства*[1]. Поэтому «возвыситься надъ логикою» для разума, вопреки С. Н. Булгакову, значитъ не исцѣлиться отъ болѣзни, не сочетаться съ Софіей, а какъ разъ наоборотъ — *отпасть отъ всеединства*, т. е., попросту говоря, умереть, уничтожиться. Тутъ уже мы имѣемъ не различеніе въ разумѣ смертнаго и безсмертнаго, а именно то полное его *отсѣченіе*, о которомъ рѣчь шла выше.

Здѣсь сказывается основное заблужденіе не только С. Н. Булгакова, но и всей современной русской школы мистическаго алогизма. Для П. А. Флоренскаго, В. Ф. Эрна и Н. А. Бердяева логическая форма мысли есть точно такъ же болѣзнь, отъ которой нашъ умъ долженъ отрѣшиться. П. А. Флоренскій прямо заявляетъ, что монистическая непрерывность есть «знамя крамольнаго разсудка твари», отторгающейся отъ своего Начала и корня и разсыпающейся въ прахъ самоутвержденія и самоуничтоженія. Напротивъ, «дуалистическая прерывность — это знамя разсудка, погубляющаго себя ради своего Начала и въ единеніи съ Нимъ получающаго свое обновленіе и свою крѣпость»[2]. Самыя тайны религіи «не могутъ облечься въ слово иначе, какъ въ видѣ противорѣчія, которое за разъ и да, и нѣтъ»[3], при чемъ о. Флоренскій

---

[1] Обоснованію этого положенія посвящено все мое сочиненіе: «Метафизическія предположенія познанія». Москва 1917.

[2] Цит. соч., 65.

[3] Тамъ же, 158.

считаетъ эти антиноміи религіи не только неразрѣшенными, но и не разрѣшимыми[1]. Не желая повторять даннаго ранѣе обстоятельнаго опроворженія этого антиномизма[2], я дополню его здѣсь немногими штрихами. Стремленіе къ «логическому монизму» — во всѣхъ сферахъ мысли прямо вытекаетъ изъ требованія *единства Истины*. Оставаться при *двухъ истинахъ* или *при двоящихся мысляхъ о единой истинѣ* невыносимо вовсе не только для «разсудка», а прежде всего и больше всего — *для совѣсти*. Вѣрующая душа не только не можетъ, но и не должна мириться съ этимъ грѣховнымъ раздвоеніемъ. А осуждать стремленіе къ логическому монизму — значить просто осуждать самое *исканіе единой истины* и единой правды въ религіи. Этимъ рѣшается весь нашъ споръ. Если, какъ это признаетъ и о. Флоренскій, — «тамъ на небѣ — единая Истина, а у насъ — множество осколковъ Истины, неконгруентныхъ другъ съ другомъ», то, спрашивается, что же истинно и что *безсмертно* въ нашемъ умѣ, — его жажда единой Правды, коей въ Евангеліи обѣщается насыщеніе, или его антиномизмъ, дробящій откровеніе этой правды на несогласные, враждующіе между собою осколки? При такой постановкѣ вопроса единственно возможный на него отвѣтъ навязывается самъ собою, *антиномизмъ*, — вотъ смертный элементъ нашего сознанія и мысли. Наоборотъ, логическій монизмъ есть именно такое ея проявленіе, которое несомнѣнно уцѣлѣетъ въ вѣчности. Ибо *въ вѣчной жизни мысль наша увидитъ Бога, какъ все во всемъ*. Тѣмъ самымъ она будетъ сообразна и содержанію, и *формѣ* истины — ея всеединству. А въ этомъ, какъ мы видѣли, и состоитъ *логичность* мысли.

Въ концѣ-концовъ, антиномизмъ у о. Флоренскаго не выдержанъ: и онъ вынужденъ признать, что религіозный идеалъ требуетъ не увѣковѣченія, а преодолѣнія этой болѣзни. Самый разумъ раздробленъ и расколотъ, и только очищенный богоносный умъ святыхъ подвижниковъ нѣсколько цѣльнѣе: въ немъ началось срастаніе разломовъ и трещинъ, въ немъ болѣзнь бытія залѣчивается, раны міра затягиваются, ибо и самъ-то онъ — оздоровляющій органъ міра[3].

Я не сомнѣваюсь, что для освобожденія мысли отъ ея противорѣчій нужно ея очищеніе и *обóженіе:* но этимъ какъ разъ

---

[1] Тамъ же, 163.

[2] Кромѣ цит. статьи въ «Русской Мысли», см. «Метафизическ. предположенія познанія», 174 — 181.

[3] Тамъ же, стр. 159.

и доказывается, что мысль *Богоносная* есть тѣмъ самымъ мысль *логическая* въ высшемъ значеніи этого слова: ибо печать *логическаго* выражается не во внутреннихъ противорѣчіяхъ, а именно *въ этой сообразности мысли единству истины.* Если мнѣ скажутъ, что противорѣчія мысли преодолѣваются въ богоносномъ умѣ не путемъ логическаго разсужденія, а *интуитивно*, то я на это отвѣчу, что такое возраженіе коренится въ простомъ недоразумѣніи, — въ указанномъ выше смѣшеніи логическаго и дискурсивнаго. Мы уже видѣли, что «интуитивное» вовсе не есть противоположность «логическаго». Во всякой истинной интуиціи есть *безусловно необходимая мысленная связь*, и постольку — своя необходимая логика, хотя бы эта логика и не была раскрыта разсудочной рефлексіей. Всѣ вообще утвержденія «смертности логическаго» основаны на безусловно ошибочномъ смѣшеніи мысли логической *съ мыслью разсуждающей, рефлектирующей.* Мысль богоносная *не разсуждаетъ* объ истинѣ: она *видитъ* ее лицомъ къ лицу; но самое это *видѣніе* является не отрицаніемъ логики, а совершеннымъ и полнымъ ея осуществленіемъ.

Святые и подвижники, *не разсуждая*, схватываютъ истину нашего символа вѣры, не отвлекаютъ въ немъ форму отъ содержанія, а непосредственно *видятъ* Бога Отца, какъ Вседержителя и Творца, — Іисуса Христа, какъ единороднаго Сына Божія, воплотившагося и вочеловѣчившагося, а Духа Святого — какъ животворящаго. Но уничтожается ли этой непосредственностью боговдохновеннаго видѣнія логическая форма символа? Ни въ какомъ случаѣ! Форма эта настолько неотдѣлима отъ содержанія, что безъ нея оно обращается въ ничто. Если мы отбросимъ форму всеединства, то что останется отъ вѣры во *единаго* Бога Отца *Вседержителя?* Если мы откинемъ мысль о томъ, что *все* имѣетъ свое безусловное *основаніе* въ *Абсолютномъ* и *Сущемъ*, то что останется отъ ученія о *Творцѣ всего* видимаго и невидимаго? Что останется отъ всего символа вѣры въ его цѣломъ, если мы будемъ мыслить каждое изъ его положеній въ видѣ противорѣчія, «которое за разъ и да, и нѣтъ?» Можемъ ли мы вообще, оставаясь христіанами, сказать *и да, и нѣтъ* этому символу? А вѣдь именно въ этомъ сочетаніи «и да, и нѣтъ» въ каждомъ положеніи заключается канонъ антиномическаго мышленія о. Флоренскаго о тайнахъ религіи.

Тутъ мы сталкиваемся съ однимъ изъ самыхъ парадоксальныхъ явленій современной русской философской мысли.

Весь русскій мистическій алогизмъ проникнутъ ненавистью къ Канту: всѣ его усилія направлены къ тому, чтобы сбросить съ себя иго этого мыслителя. А между тѣмъ въ каждомъ доводѣ сторонниковъ этого направленія чувствуется именно непобѣжденное вліяніе этого философа, неосознанное, но тѣмъ болѣе упорное кантіанство. Почему логическія формы мысли представляются имъ смертными? Да потому, что они мыслятъ эти формы *по-кантовски*, какъ чисто *субъективныя, антропологически обусловленныя формы человѣческой мысли*. Все въ этихъ формахъ субъективно, а потому должно умереть вмѣстѣ съ временными условіями человѣческаго существованія — и всеединство, и безусловность, и всеобщность, и законъ достаточнаго основанія. Сторонники этого воззрѣнія не замѣчаютъ, что думать такъ, — значитъ вычеркивать и все то абсолютное, единое, безусловное, всеобщее, что есть въ религіозномъ откровеніи, иначе говоря — сводить все откровеніе на-нѣтъ. Одно изъ двухъ — или намъ ничего не открыто, или мы имѣемъ откровеніе воистину *безусловное и вселенское*, т. е. облеченное въ необходимыя логическія *формы мысли*.

На самомъ дѣлѣ эти формы коренятся вовсе не въ человѣческомъ умѣ, а въ *самой всеединой истинѣ*. Въ нихъ мы имѣемъ не субъективныя формы *нашего* мышленія, а объективныя начала, которымъ подзаконна *всякая* мысль. Вотъ почему необходимая логическая форма присуща символу вѣры, какъ и всякой истинѣ, совершенно независимо отъ того, сознается или не сознается это нашей человѣческой рефлексіей.

Въ безсознательномъ кантіанствѣ моихъ противниковъ — источникъ ихъ антиномизма. Если логическія формы моей мысли коренятся *во мнѣ*, а *не въ истинѣ*, то грань между логическимъ и психологическимъ вообще отсутствуетъ; тогда въ логической формѣ моей мысли неизбѣжно отражаются субъективныя иллюзіи и противорѣчія *моего* сознанія. Болѣе того, если вся моя логика субъективна, то она — вообще иллюзія: тогда самое логическое единство моей мысли — не болѣе, какъ обманчивый призракъ, за которымъ скрывается глубокій внутренній распадъ и раздвоеніе. При этихъ условіяхъ *психологическая* необходимость антиноміи ничѣмъ не отличается отъ необходимости *логической*.

Мысль, отрѣшившаяся отъ кантовскихъ предпосылокъ «Критики чистаго разума», тѣмъ самымъ освобождается и отъ этого антиномизма. Для нея антиномизмъ обладаетъ чисто *психологическою*, а не *логическою* необходимостью. Это —

противорѣчія, присущія не логическимъ формамъ мысли, *какъ таковымъ*, а только той или другой несовершенной психологической стадіи человѣческаго мышленія во времени. Поэтому антиноміи *снимаются*, когда устраняется ихъ психологическое условіе, т. е. когда наша мысль достигаетъ иной, высшей стадіи своего развитія *и подъема*. И въ предѣльной стадіи совершенства, когда мысль видитъ истину уже не зерцаломъ въ гаданіи, а *лицомъ къ лицу*, окончательно преодолѣвается *всякое* ея раздвоеніе и, слѣдовательно, снимаются всѣ антиноміи. Гдѣ Богъ становится *всѣмъ во всемъ*, тамъ тѣмъ самымъ торжествуетъ надо всякимъ противорѣчіемъ и *форма* всеединства.

Вышесказанное можетъ быть сведено къ одному краткому положенію. Мысль разорванная, расколотая, противорѣчивая, есть именно мысль смертная. *Антиноміи и антиномизмъ суть именно то, что принадлежитъ смерти.* Наоборотъ, безсмертна мысль, *пришедшая въ разумъ истины*, и потому самому — *безусловно логичная.* Въ мысли, какъ и въ бытіи, грѣховное состояніе есть распадъ, раздвоеніе, хаосъ внутреннихъ противорѣчій, а исцѣленіе есть въ точномъ смыслѣ *возстановленіе безусловной цѣлости*, т. е. *всеединства*. Логическая форма коренится въ присущей всякой мысли интуиціи безусловнаго, всеединаго. Послѣ всего сказаннаго мнѣ нѣтъ надобности доказывать, что эта интуиція представляетъ собою необходимый элементъ явленнаго человѣческой мысли естественнаго откровенія.

III. ОНТОЛОГИЧЕСКІЯ ПРЕПЯТСТВІЯ КЪ БОГОПОЗНАНІЮ И ИХЪ ПРЕОДОЛѢНІЕ

Изъ предыдущаго видно, что откровеніе совмѣстимо съ *формами* нашей умственной жизни, болѣе того, необходимо съ ними связано. Но отсутствіе *формальныхъ* препятствій къ проникновенію человѣческаго ума въ божественныя тайны еще не означаетъ отсутствія препятствій *онтологическихъ* или, попросту говоря, жизненныхъ. Поэтому вопросъ, поставленный въ началѣ настоящей главы, попрежнему остается открытымъ: мы все еще не знаемъ, можетъ ли быть заполнена пропасть между Божескимъ и человѣческимъ умомъ? Но теперь самая постановка этого вопроса въ корнѣ мѣняется: *изъ гносеологическаго онъ становится онтологическимъ.*

Въ такой постановкѣ онъ значительно упрощается: ибо, разъ препятствіе къ воспріятію откровенія лежитъ не въ логическихъ формахъ мысли, а въ природѣ человѣческаго существа, — вопросъ о возможности откровенія Бога въ человѣческомъ сознаніи приводится къ другому, болѣе общему вопросу — о взаимныхъ отношеніяхъ двухъ естествъ: божескаго и человѣческаго.

До сихъ поръ мы разсматривали Богочеловѣчество, какъ содержаніе откровенія; теперь приходится убѣдиться, что первое есть онтологическое *условіе* послѣдняго. — Воспріятіе по самому существу своему онтологично: оно возможно лишь, какъ результатъ совершенно реальнаго воздѣйствія воспринимаемаго на психику воспринимающаго субъекта. Поэтому, если нѣтъ никакого *жизненнаго соприкосновенія* между Богомъ и человѣкомъ, то не можетъ быть и воспріятія божескаго въ человѣческомъ сознаніи: наоборотъ, если есть это жизненное воздѣйствіе, если Богъ вообще можетъ жить въ человѣкѣ, то Онъ можетъ стать для человѣка *явленіемъ, предметомъ опыта*.

Откровеніе есть не что иное, какъ явленный человѣку *опытъ божественнаго;* поэтому оно и возможно, лишь поскольку человѣкъ вмѣщаетъ въ себѣ божественную жизнь, поскольку онъ становится дѣятельнымъ въ ней участникомъ. Такъ именно и смотритъ христаінство на откровеніе. Апостолъ Павелъ не дѣлаетъ въ этомъ отношеніи никакого различія между откровеніемъ во Христѣ и до Христа. Для него Христосъ — одинаково источникъ того и другого: ибо и ветхозавѣтные евреи *пили изъ послѣдующаго духовнаго камня; камень же былъ Христосъ* (1 Кориѳ., X, 1—4). То самое жизненное воспріятіе, которое *въ полнотѣ* своей открылось во Христѣ, раньше того *предварялось* вѣрою ветхозавѣтнаго Израиля. Истинная вѣра есть по самому существу своему выраженіе внутренней, *жизненной* связи Бога и человѣка: поэтому и вѣра Израиля была *опытомъ богочеловѣчества до Христа,* хотя опытомъ несовершеннымъ и неполнымъ.

Этимъ опредѣляется отношеніе человѣческой мысли къ откровенію. Прежде всего это отношеніе подчиняется общему закону всякаго опыта. Нѣтъ опыта безъ конкретнаго явленія, которое составляетъ его предметъ, и безъ дѣйствія мысли, могущей проникнуть въ смыслъ даннаго явленія. Это вѣрно и по отношенію къ опыту религіозному, т. е. по отношенію къ откровенію. — Откровеніе предполагаетъ,

во-первыхъ, нѣкоторое *объективное явленіе* божественнаго, а во-вторыхъ — человѣческую мысль, способную проникнуть въ смыслъ этого явленія: если бы не эта возможность *проникнуть въ смыслъ* тайны, она бы не была *открытою* человѣку. Поэтому уже самый фактъ откровенія есть призывъ не къ пассивному подчиненію ума, а къ дѣятельному усилію распознаванія и проникновенія. Въ христіанскомъ откровеніи есть множество напоминаній объ этой обязанности мысли. Есть даже прямое велѣніе — подвергать мысленному испытанію всякое заявленіе, требующее религіознаго признанія, отъ кого бы оно ни исходило. *Возлюбленные, не всякому духу вѣрьте, но испытывайте духовъ; отъ Бога ли они: потому что много лжепророковъ появилось въ мірѣ.* (1 Іоанн., IV, 1).

Требованіе, выраженное въ этихъ словахъ, должно быть понимаемо въ широкомъ значеніи: человѣкъ обязанъ испытывать не только всѣ тѣ слова и сужденія о божественныхъ тайнахъ, какія онъ слышитъ, онъ долженъ подвергать испытанію и весь духовный обликъ говорящаго, — все то *явленіе духа*, которое возвѣщаетъ откровеніе или выдаетъ себя за него, дабы отличить Духа Божія отъ духа заблужденія. Апостолъ указываетъ и тотъ критерій, которымъ при этомъ надлежитъ руководствоваться. *Духа Божія (и духа заблужденія) узнавайте такъ: всякій духъ, который исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, есть отъ Бога. А всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста, о которомъ вы слышали, что онъ придетъ и теперь есть уже въ мірѣ.* (1 Іоанн., IV, 2—3).

Имѣемъ ли мы здѣсь догматъ, требующій отъ мысли внѣшняго, *слѣпого* подчиненія? Ни въ какомъ случаѣ! Богочеловѣчество — не внѣшній, а имманентный, *внутренній* критерій религіозной мысли, ибо, какъ мы видѣли, оно представляетъ собою жизненное условіе религіознаго отношенія и религіознаго сознанія вообще. Что религіозное отношеніе предполагаетъ тѣсную жизненную связь между Богомъ и человѣкомъ, это мы знаемъ независимо отъ свидѣтельства апостола Іоанна; въ этомъ выражается сущность той интуиціи, которая составляетъ необходимое предположеніе *всякаго* религіознаго сознанія. Если человѣкъ отдѣленъ отъ Бога пропастью, не допускающей соединенія, то религіозное отношеніе вообще невозможно; такъ же невозможно оно и въ томъ случаѣ, если, вступая въ соединеніе съ Богомъ, человѣкъ тѣмъ

самымъ растворяется въ Немъ, теряетъ свое отъ Него отличіе: ибо въ такомъ случаѣ нѣтъ уже *двухъ* относящихся, а стало-быть, нѣтъ и самого отношенія. Религіозное отношеніе возможно лишь при томъ условіи, если Богъ *вочеловѣчившійся* тѣмъ не менѣе *остается Богомъ,* и если человѣкъ *обоженный* тѣмъ не менѣе *остается человѣкомъ.*

Христіанство — единственная религія, исповѣдующая вочеловѣченіе Бога, — единственная, которая указываетъ на Христа, какъ на конкретное, историческое *явленіе* этого вочеловѣченія. Поэтому вѣра во Христа — *не внѣшній* догматъ, а имманентная религія человѣческой совѣсти, *абсолютное откровеніе,* гдѣ въ объективномъ явленіи предстаетъ передъ нами искомое всякаго религіознаго сознанія.

Христосъ — тотъ духовный камень, который служитъ источникомъ всякаго откровенія, гдѣ бы оно ни являлось, — у евреевъ или у язычниковъ, въ ученіяхъ религіозныхъ или философскихъ. Одно изъ двухъ, — или вочеловѣченіе Бога есть реальный и при томъ *центральный* фактъ исторіи человѣчества и исторіи вселенной, или же ни о какомъ откровеніи Бога въ человѣкѣ вообще рѣчи быть не можетъ: ибо откровеніе Бога въ человѣческомъ сознаніи возможно лишь какъ частное проявленіе совершающагося Его вочеловѣченія.

Въ этомъ заключается ключъ къ разумѣнію того Іоаннова критерія, коимъ узнается Духъ Божій отъ духа заблужденія. Во образѣ *Іисуса Христа, пришедшаго во плоти,* мы имѣемъ не какую-либо *частицу* откровенія, не какое-либо отдѣльное его положеніе среди другихъ положеній, — *а все откровеніе въ его цѣломъ.* Ибо именно въ этомъ образѣ дано намъ видѣть *все въ одномъ,* — и абсолютное явленіе Божества, и абсолютное явленіе міра, ставшаго едино съ Божествомъ. Вотъ почему этимъ образомъ Христа, пришедшаго во плоти, апостолъ предписываетъ намъ испытывать и все прочее, что выдается за откровеніе, отбрасывая то, что ему не соотвѣтствуетъ. Очевидно, что судъ нашей человѣческой мысли этимъ не только не уничтожается, но, какъ разъ наоборотъ, *вмѣняется намъ въ обязанность.* Нужно только ясно себѣ представить, въ чемъ должна выражаться та дѣятельность мысли, которая здѣсь отъ насъ требуется.

Слова апостола должны быть понимаемы отнюдь не въ томъ смыслѣ, будто въ ученіи о Христѣ, пришедшемъ въ плоти, мы имѣемъ положеніе, изъ коего *путемъ логической дедукціи* могутъ быть выведены всѣ прочія положенія откровенія. Задача мысли заключается здѣсь не столько въ логи-

ческомъ выведенiи, сколько *въ логическомъ раскрытiи той конкретной жизненной интуицiи*, которую мы имѣемъ во образѣ Христа.

Самъ Христосъ учитъ о Себѣ, что въ Немъ дана человѣку *полнота* откровенiя. Онъ говоритъ апостоламъ: *Я назвалъ васъ друзьями, потому сказалъ вамъ все, что слышалъ отъ Отца Моего* (Іоанн., XV, 15). Это — полнота не въ смыслѣ законченной системы положенiй, а именно въ смыслѣ *лицезрѣнiя Бога* въ единствѣ и цѣлости Его Существа. Видѣвшему Христа явлены *цѣликомъ* божественныя тайны, почему Христосъ и отвѣчаетъ на недоумѣвающiй вопросъ апостола Филиппа — *видѣвшiй Меня видѣлъ Отца; какъ же ты говоришь, покажи намъ Отца* — (Іоанн., XIV, 8—9). А о Духѣ Святомъ Онъ учитъ: *Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ.* Въ христiанскомъ откровенiи мы имѣемъ *полноту Богоявленiя.* Во Христѣ человѣку явилась во всемъ Существѣ своемъ трiѵпостасная Троица, о чемъ говоритъ и наше церковное пѣснопѣнiе въ праздникъ Богоявленiя. Означаетъ ли эта полнота откровенiя полноту человѣческаго *вѣдѣнiя* о Богѣ?

И нѣтъ, и да! *Нѣтъ*, ибо мы этой полнотой не обладаемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ — *да*, потому что мы призваны къ этой полнотѣ, потому что, по свидѣтельству Христа, жизнь вѣчная и есть совершенное Богопознанiе (Іоан., XVII, 3). Препятствiе, отдѣляющее насъ отъ этого Богопознанiя — вовсе не логическое, а *жизненное;* оно коренится не въ «антиномическомъ устройствѣ» человѣческаго ума, а въ самой *сердцевинѣ* человѣческаго существа; но именно поэтому оно и глубоко. Какъ бы ни былъ совершенъ логическiй аппаратъ слѣпорожденнаго, — никакiя разсужденiя не могутъ дать ему ни представленiя, ни понятiя о краскахъ; совершенно такъ же никакiя усилiя логическаго мышленiя не могутъ дать какого-либо познанiя о Богѣ человѣческой душѣ, если Богъ и божественное для нея не есть конкретное переживанiе, если, вслѣдствiе какого-либо поврежденiя внутренняго, *духовнаго зрѣнiя* она лишена способности *видѣть Бога.*

Въ Евангелiи прямо сказано, что эта способность непосредственнаго воспрiятiя Божества зависитъ отъ степени *чистоты сердца. Блаженни чистiи сердцемъ, яко тiи Бога узрятъ.* Въ этомъ воспрiятiи мы имѣемъ необходимое проявленiе и логическое послѣдствiе основной жизненной тайны откровенiя.

То, что отдѣляетъ насъ отъ Бога и дѣлаетъ намъ недоступнымъ *опытъ* Божественнаго, есть *грѣхъ:* поэтому первое условіе возстановленія этого опыта есть *очищеніе сердца:* для чистаго сердцемъ Богъ становится конкретнымъ жизненнымъ явленіемъ, а на высшихъ ступеняхъ чистоты и святости — видѣніемъ, потому что черезъ сердце возстановляется связь съ Богомъ всего человѣческаго существа, т. е. не только мысли нашей, но и чувственности. Неспособность нашей чувственности — осязать божественное — обусловливается вовсе не природою чувственнаго воспріятія *какъ таковаго,* а единственно — поврежденіемъ *нашего* чувственнаго воспріятія, т. е. опять-таки — грѣхомъ.

Духовный опытъ, обусловливающій *для насъ* возможность откровенія, воспринимается человѣкомъ per centrum, — *черезъ сердце,* и черезъ сердце становится доступнымъ всему нашему существу — и чувствамъ нашимъ, и мысли: ибо черезъ сердце возстановляется въ человѣкѣ та внутренняя *связь съ Богомъ,* которая составляетъ сущность *религіи* (religia отъ religare). Черезъ сердце осуществляется въ насъ Богочеловѣчество. Въ этомъ смыслѣ и долженъ быть понимаемъ указанный апостоломъ Іоанномъ критерій для распознанія истины отъ лжи въ религіи. Критерій этотъ отсылаетъ насъ не къ *внѣшнему факту* Боговоплощенія, засвидѣтельствованному Евангеліемъ, а ко всему универсальному опыту Богочеловѣчества — внутреннему и внѣшнему. Апостолъ требуетъ, чтобы Христосъ, пришедшій во плоти, былъ для насъ не только внѣшнимъ откровеніемъ, но и внутреннимъ переживаніемъ; только черезъ это внутреннее переживаніе мы и можемъ распознать Духа Божія отъ Духа заблужденія.

IV. КРИТЕРІЙ АПОСТОЛА ІОАННА

Послѣдствія грѣха, отдѣляющаго насъ отъ Бога, въ области сознанія, мысли совершенно тѣ же, какъ и во всей нашей жизни. И тамъ, и здѣсь грѣхъ является началомъ полнаго внутренняго распада.

Раздвоеніе между чувственностью и мыслью — дуализмъ отвлеченнаго мышленія и безмысленной данности, отвлеченно-всеобщаго и отвлеченно-частнаго, — таково *грѣховное состояніе* нашего сознанія. Это — состояніе сознанія, для котораго всеединое божественное перестало быть конкретнымъ

воспріятіемъ. Въ нашемъ повседневномъ опытѣ намъ является не всеединое, божественное, а оторванное отъ него *другое*, хаотическое множество раздробленныхъ, безсвязныхъ и *частныхъ* явленій. Чтобы помыслить божественное, мы должны *отвлечься мыслью* отъ этого обступающаго насъ со всѣхъ сторонъ хаоса. Достигаетъ ли этотъ мысленный подъемъ своей цѣли? Нѣтъ, — доколѣ мысль лишена *духовнаго опыта*, пока она не имѣетъ передъ собой *конкретнаго явленія* всеединства, она остается безнадежно отвлеченною: она представляетъ собой пустую, не наполненную соотвѣтственнымъ ей содержаніемъ *форму всеобщности*. Но этого мало: доколѣ мысль наша не вступаетъ въ жизненное общеніе съ божественнымъ, она и сама переживаетъ тотъ же внутренній распадъ, какъ и все человѣческое существо: мысль грѣховная есть неизбѣжно мысль *антиномичная, двойственная*. Человѣкъ, оторванный отъ жизненнаго общенія съ Богомъ, не въ состояніи собрать воедино своихъ мыслей о сущемъ. А потому всѣ эти мысли какъ о Богѣ, такъ и о мірѣ распадаются на безсвязныя, противорѣчивыя, и взаимно другъ друга исключающія утвержденія. Первое условіе Богопознанія есть возстановленіе цѣлости человѣческаго сознанія. Но это возможно лишь при условіи общаго *исцѣленія* всего человѣческаго существа, т. е. при условіи возстановленія его связи съ Богомъ. Богопознаніе становится доступнымъ человѣку лишь постольку, поскольку въ немъ самомъ осуществляется внутренній, метафизическій процессъ *обóженія* человѣческаго естества.

Этотъ процессъ совершается не въ обособленномъ и изолированномъ отъ другихъ человѣческомъ индивидѣ, ибо *божественное есть всеединство*. Его осуществленіе въ мірѣ выражается въ возстановленіи *всеобщаго единства и цѣлостности*. Соотвѣтственно съ этимъ и ис-цѣленіе отдѣльнаго человѣческаго индивида возможно не иначе, какъ черезъ ис-цѣленіе человѣческаго рода какъ органически единой совокупности. Обóженіе есть общее призваніе *всѣхъ;* и отдѣльному человѣку оно становится доступнымъ не иначе, какъ черезъ жизненное общеніе съ другими людьми въ Богѣ. Поэтому и совершенное Богопознаніе дается не изолированному индивиду. Оно возможно лишь черезъ пріобщеніе отдѣльнаго человѣка къ коллективному духовному опыту человѣчества, собраннаго въ Богѣ. Богочеловѣчество, первоначально явившееся въ Личности Христа, — въ жизни человѣческаго рода проявляется какъ собирающее или *соборное* на-

чало. Соотвѣтственно съ этимъ и тотъ духовный опытъ, который долженъ лежать въ основѣ истиннаго Богопознанія, не есть только индивидуальный, а коллективный, *соборный* опытъ.

Отсюда мы можемъ почерпнуть указаніе, какъ слѣдуетъ пользоваться Іоанновымъ критеріемъ Богопознанія. Признакъ истиннаго ученія въ отличие отъ ложнаго заключается въ его сообразности съ явленіемъ Христа, пришедшаго во плоти. Если бы явленіе Христа было для насъ только фактомъ отдаленнаго историческаго прошлаго, оно не могло бы быть для насъ руководящимъ началомъ въ Богопознаніи. Оно можетъ получить для насъ такое значеніе лишь постольку, поскольку оно — *доступный намъ фактъ* и въ то же время — доступный намъ *смыслъ нашего опыта.* Но гдѣ же въ нашемъ опытѣ найдемъ мы это явленіе Христа пришедшаго во плоти? Евангеліе даетъ на это ясный отвѣтъ: *се Азъ съ вами во вся дни до скончанія вѣка. Аминь.* (Матѳ. XXVIII, 20). Слова эти обращены ко всѣмъ собраннымъ во Христѣ вѣрующимъ, т. е. къ Церкви. Въ ней Христосъ есть непреходящее, вѣчное *настоящее,* начало всей жизни вѣрующихъ, а потому самому и непреложный *фактъ* соборнаго опыта. Но и независимо отъ этого прямого свидѣтельства Христа о Самомъ Себѣ ученіе о Богочеловѣчествѣ съ логическою необходимостью приводитъ насъ къ ученію о Церкви. Вочеловѣченіе Бога, есть *общій* смыслъ всей человѣческой жизни и всей человѣческой исторіи: поэтому этотъ смыслъ и можетъ быть найденъ только въ общей собирательной жизни человѣчества какъ тѣла Христова или организма Христова. Если Христосъ во истину пребываетъ съ нами «до скончанія вѣка», то мы должны искать Его воплощенія не въ жизни обособленнаго человѣческаго индивида, а въ нѣкоторомъ опредѣленномъ явленіи собирательной жизни человѣчества. Таково, по ученію апостола Павла, явленіе *Церкви — тѣла Христова.*

Ибо какъ тѣло одно, но имѣетъ многіе члены, и всѣ члены одного тѣла, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло: такъ и Христосъ (1 Коринѳ., XII, 12). *И вы тѣло Христово, а порознь члены* (1 Коринѳ., XII, 27). Это жизненное общеніе со Христомъ и во Христѣ и есть тотъ *соборный опытъ* членовъ Церкви, который долженъ опредѣлятъ собою ихъ сужденія о Богѣ и лежать въ основѣ ихъ Богопознанія. У нихъ *дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же.* (Коринѳ., XII, 4). И христіанское со-знаніе и познаніе, по апостолу, представляютъ собою жизненныя проявленія этого

наполняющаго Церковь Духа Божія. *Сказываю вамъ, что никто, говорящій Духомъ Божіимъ, не произнесетъ анафемы на Іисуса, и никто не можетъ назвать Іисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ.* (1 Коринѳ., XII, 3).

Онтологическія условія Богопознанія выражены здѣсь съ величайшею ясностью и точностью. Богопознаніе достигается не путемъ *внѣшняго подчиненія* какому-либо авторитетному лицу, учрежденію или ученію: оно дается лишь тому, кто *изнутри* напоенъ Духомъ Божіимъ. *Въ полнотѣ* своей это откровеніе сообщается людямъ лишь въ Церкви, гдѣ черезъ пріобщеніе тѣлу и крови Христовой они становятся едино со Христомъ. Начатки откровенія имѣются, какъ мы видѣли, въ вѣрѣ ветхозавѣтнаго Израиля и въ религіяхъ языческихъ; но все это — не болѣе, какъ несовершенныя предваренія того высшаго откровенія, которое преподается вѣрующимъ въ Евхаристіи и черезъ Евхаристію.

Поэтому не будетъ преувеличеніемъ сказать, что *откровеніе по самому существу своему евхаристично.* Предваряли евхаристическое общеніе со Христомъ всѣ тѣ, кому до Христа Духъ Божій открывалъ, что бы то ни было, ибо всякое вообще существенное единеніе между Богомъ и человѣкомъ, всякіе проблески Божества въ человѣкѣ предвосхищаютъ откровеніе этой величайшей тайны вочеловѣченія и Боговоплощенія. Поэтому предваряли евхаристію всѣ жившіе ранѣе Христа евреи и языческіе мудрецы, которые «пили изъ послѣдующаго духовнаго камня» — Христа. Предвосхищаютъ эту же тайну общенія съ Богомъ и нынѣ всѣ тѣ водимые Духомъ, алчущіе и жаждущіе правды Христовой, которые еще не насытились. Самое ихъ исканіе есть уже нѣкоторое предварительное откровеніе, ибо не можетъ человѣкъ и искать того, что безусловно скрыто отъ его исканія.

Исканіе Бога не есть невѣдѣніе о Немъ, а что-то среднее между знаніемъ и незнаніемъ. Въ такомъ положеніи былъ и самъ апостолъ Павелъ до обращенія, когда сердце его искало Бога и, стало-быть, нѣкоторымъ образомъ уже знало то, чего еще не вѣдалъ его умъ. И въ концѣ-концовъ, на пути къ Дамаску, его *умъ былъ озаренъ чрезъ сердце.* Жившій въ немъ Духъ Божій даровалъ ему прозрѣніе и привелъ его къ вѣдѣнію. Именно ему, болѣе чѣмъ кому-либо изъ апостоловъ, дано было раскрыть въ своихъ посланіяхъ жизненное значеніе Евхаристіи. И это откровеніе было, несомнѣнно, продолженіемъ и совершеніемъ всего его духовнаго опыта не только христіанскаго, но и *дохристіанскаго.* Элементы этого

опыта, предваряющаго Евхаристію, есть во всякомъ общеніи человѣка съ Богомъ, стало-быть, и во всякомъ влеченіи человѣческаго естества къ Богу и во всякомъ проблескѣ человѣческой мысли, озаренной божественнымъ смысломъ. Самое наше исканіе смысла возможно лишь въ силу нѣкоторой таинственной, досознательной и подсознательной связи человѣческаго существа съ Богомъ. Этотъ духовный ростъ вѣтви лозы Христовой совершается силою самой лозы.

V. ОТКРОВЕНІЕ И СУДЪ ИСПЫТУЮЩЕЙ МЫСЛИ

Необходимое условіе откровенія есть *конкретное явленіе Божества*. Но рядомъ съ этимъ *объективнымъ* условіемъ для откровенія требуется еще иное — *субъективное:* чтобы совершилось откровеніе, Божество должно быть не только явлено человѣку, Оно должно быть *узнано* имъ. Безъ активнаго *сознанія,* явленнаго человѣку Божества, самое откровеніе не становится фактомъ его жизни. Явленіе Христа на землѣ было откровеніемъ не для безсловесныхъ тварей, а только для существа, могущаго со-знать Его.

Какое глубокое значеніе имѣетъ это активное участіе человѣческаго сознанія въ процессѣ откровенія, видно изъ подлинныхъ словъ Евангелія. Всѣ апостолы, окружавшіе Христа, жили въ непосредственной съ Нимъ близости, всѣ воспринимали и повседневно наблюдали явленіе Его Личности. Исчерпывается ли этимъ самый фактъ откровенія? Изъ Евангелія мы знаемъ, что *нѣтъ*. Замѣчательно, что Христосъ не навязываетъ апостоламъ Своего откровенія, не провозглашаетъ самъ себя Мессіей, а ждетъ сначала ихъ самостоятельнаго о Немъ сужденія. Онъ ставитъ имъ вопросъ — *За кого люди почитаютъ Меня, Сына Человѣческаго?* На этотъ вопросъ, отвѣчаютъ всѣ апостолы: *Одни за Іоанна Крестителя, другіе за Илію, а иные за Іеремію или за одного изъ пророковъ* (Матѳ., XVI, 13—14). Всѣ ученики Христовы повторяютъ мнѣнія о Немъ толпы, но тутъ еще нѣтъ откровенія. Откровеніе имѣется лишь въ исповѣданіи св. Петра. Христосъ *говоритъ имъ: А вы за кого почитаете Меня? Симонъ же Петръ, отвѣчая, сказалъ: Ты Христосъ, Сынъ Бога Живого. Тогда Іисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: Блаженъ ты, Симонъ, сынъ Іонинъ: потому что не плоть и кровь открыли тебѣ это, но Отецъ Мой, сущій на небесахъ.*

(Матѳ., XVI, 15—17). Чтобы откровеніе имѣло мѣсто, апостолу Петру было недостаточно повседневно видѣть и слышать Христа; нужно было еще все это видѣнное и слышанное отнести къ какому-то внутреннему критерію; нужно было *судить* объ этомъ явленіи судомъ мыслящей совѣсти. И вотъ этотъ-то судъ совѣсти, провозглашающей Сына человѣческаго Сыномъ Бога живого, и признается въ Евангеліи доказательствомъ особаго *откровенія*, явленнаго *Петру*. Апостолъ Петръ не могъ бы *сознать* Христа Сыномъ Божіимъ, если бы это не было открыто его совѣсти *непосредственно* самимъ Отцомъ небеснымъ.

Именно на этомъ *непосредственномъ* откровеніи зиждется Церковь Христова. *И Я говорю тебѣ: Ты Петръ, и на семъ камнѣ созижду Церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ея.* (Матѳ., XII, 18).

Сущность процесса откровенія какъ нельзя болѣе ярко освѣщается этимъ текстомъ. Римская церковь основываетъ на немъ свое ученье о внѣшнемъ авторитетѣ св. Петра. Но именно эти слова Христовы указываютъ, что внѣшній авторитетъ въ Церкви не есть нѣчто первоначальное и безусловное. Внѣшній авторитетъ покоится на внутреннемъ откровеніи. Св. Петру дѣйствительно сообщается здѣсь извѣстный авторитетъ, возвышающій его надъ прочими апостолами. Онъ одинъ, не въ примѣръ прочимъ, признается основоположнымъ камнемъ Церкви. Но почему? Потому что тайна Богочеловѣчества *непосредственно* открыта ему самимъ Отцомъ Небеснымъ. Потому что ему одному, въ отличіе отъ прочихъ апостоловъ, было дано выразить мысль явленія Христова въ ясномъ и опредѣленномъ сужденіи: *Ты Христосъ, Сынъ Бога Живого.* Для откровенія недостаточно пассивнаго *озаренія* человѣческаго ума: нужно еще дѣятельное его участіе, которое выражается въ *сужденіи.*

Нѣтъ того явленія въ мірѣ, которое могло бы стать въ человѣкѣ откровеніемъ само по себѣ, *помимо суда испытующей совѣсти.* Безъ этого суда человѣкъ не могъ бы распознать явленія подлиннаго Христа и отличить Его отъ обманчивыхъ явленій ложныхъ боговъ и лжепророковъ. И ангелы сатаны являются людямъ во образѣ ангеловъ свѣта. Отсюда — *обязанность* человѣка *испытывать* духовъ, провѣрять всякое явленіе, которое онъ видитъ, чтобы удостовѣриться въ томъ, заключаетъ или не заключаетъ оно въ себѣ подлинное откровеніе. Этотъ судъ не только *удостовѣряетъ* откровеніе. Когда онъ истиненъ, онъ и заключаетъ въ себѣ подлинное от-

кровеніе; ибо судъ человѣческаго сознанія только тогда истиненъ, когда онъ совпадаетъ съ сознаніемъ божественнымъ.

Въ этомъ отношеніи примѣръ св. Петра глубоко поучителенъ. Въ земномъ явленіи Христа, которое онъ повседневно наблюдалъ, Божество было открыто подъ зракомъ раба. Какъ же апостолъ узналъ во Христѣ Сына Божія? Очевидно, не пять чувствъ его повѣдали ему эту тайну. Самое явленіе *славы* Христовой открылось ему на Фаворѣ лишь *послѣ* его исповѣданія. Ясно, стало-быть, что, *произнося свое сужденіе* о Христѣ, св. Петръ видѣлъ умомъ ту полноту божественнаго, которая еще не была явлена въ земномъ обликѣ Христа. *Тутъ внутреннее откровеніе предшествовало внѣшнему явленію.* Петръ *призналъ* Христа черезъ сопоставленіе Его образа съ этимъ идеальнымъ первообразомъ, жившимъ въ его душѣ и носившемся передъ нимъ еще до прославленія Спасителя, быть-можетъ, даже до встрѣчи съ Нимъ.

Этотъ фактъ бросаетъ яркій свѣтъ на природу и сущность всякаго откровенія. То, что было съ апостоломъ Петромъ, повторяется со всякимъ человѣкомъ, принимающимъ въ душу подлинное откровеніе, — со всякимъ, кто видитъ и утверждаетъ Бога въ земномъ явленіи Христа. Откровеніе не есть одностороннее дѣйствіе Божества на человѣка. Оно необходимо предполагаетъ кромѣ того и содѣйствіе человѣческаго духа и человѣческаго сознанія, *которому* Богъ открывается. Богъ явился во Христѣ всѣмъ людямъ. Но это — лишь одна *объективная* сторона откровенія. Требуется еще другая — субъективная, нужно твердое самоопредѣленіе озареннаго изнутри человѣческаго сознанія, нужно то *внутеннее откровеніе,* безъ коего человѣкъ не можетъ праведно судить о земномъ явленіи Христа. Именно это внутреннее откровеніе имѣется въ виду вышеприведенными словами апостола. *Никто не можетъ назвать Іисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ.* (I Коринѳ., XII, 3).

Откровеніе не есть божественный монологъ: оно — *діалогъ,* живая бесѣда между Богомъ и человѣкомъ, въ которой человѣческое сознаніе божественной мысли достигаетъ высшаго напряженія и высшей активности. Оно — актъ не только божескій и не только человѣческій, а *Богочеловѣческій.* Въ откровеніи божеское естество вступаетъ въ жизненное соприкосновеніе съ человѣческимъ, т. е. не только на него дѣйствуетъ, но и вызываетъ его къ дѣйствительному Богопознанію. По формѣ дѣйственность человѣческаго сознанія въ Богопознаніи выражается въ томъ же самомъ процессѣ, который на-

блюдается во всякомъ познаванiи сущаго: *Оно восходитъ отъ явленiя къ смыслу*, т. е. узнаетъ данное явленiе въ вѣчной истинѣ.

Богопознанiе отличается отъ всякаго иного познанiя сущаго не формою познавательнаго акта, а единственно содержанiемъ и значенiемъ познаваемаго. Истина есть всеединое, т. е. божественное сознанiе: поэтому, — что бы человѣкъ ни познавалъ, — во всякой познаваемой имъ истинѣ открывается умъ Божiй. Стало-быть, всякое познанiе есть откровенiе въ широкомъ значенiи слова. Откровенiе въ тѣсномъ смыслѣ слова отличается отъ откровенiя въ широкомъ смыслѣ лишь тѣмъ, что въ первомъ человѣческому уму сообщается сознанiе Бога о Самомъ Себѣ, тогда какъ во второмъ намъ, людямъ сообщается всеединое (т. е. божественное) сознанiе о *внѣбожественномъ*. Обыкновенное познанiе представляетъ собою не что иное, какъ *экзотерическое* откровенiе въ отличiе отъ *эзотерическаго*. Но если различiе заключается не въ формѣ, то тѣмъ значительнѣе и глубже различiе въ существѣ. Экзотерическая область божественнаго сознанiя открыта всѣмъ безъ различiя, независимо отъ онтологическаго отношенiя даннаго сознающаго существа къ Божеству. Въ эту область всеединаго сознанiя совершенно одинаково проникаетъ святой и грѣшный. Наоборотъ, въ область сознанiя эзотерическаго (откровенiе въ *собственномъ* смыслѣ слова) проникаетъ лишь тотъ, кто обладаетъ *реальнымъ духовнымъ опытомъ божественнаго*, т. е. кто пребываетъ съ Божествомъ въ существенномъ жизненномъ общенiи и единенiи. При отсутствiи этого опыта нѣтъ и откровенiя въ подлинномъ значенiи этого слова. Христiанинъ, только на словахъ исповѣдующiй Христа, но лишенный этого опыта, не только не обладаетъ откровенiемъ, но отстоитъ отъ него дальше, чѣмъ искреннiе богоискатели изъ невѣрующихъ или язычниковъ. Христiанское ученiе составляетъ откровенiе не для того, кто принимаетъ его какъ мертвую букву, а для того, кто имъ живетъ. Такъ понимаемое, оно представляетъ собою безконечную задачу для христiанскаго сознанiя.

Въ церкви мы имѣемъ реальный *соборный* опытъ Богочеловѣчества, ибо церковь есть тѣло Христово. Прiобщаясь ко Христу въ Евхаристiи, мы и сами становимся членами тѣла Христова. Въ этомъ явленiи Христа для разумѣющаго Его заключается полнота откровенiя, ибо весь мiръ долженъ стать воплощенiемъ Христа. Въ этомъ — цѣль и смыслъ всего существующаго. Но обладаемъ ли мы смысломъ? Вмѣщается

ли онъ въ нашемъ сознанiи? И да, и нѣтъ! Христосъ дѣйствительно сообщилъ намъ *все*, что слышалъ отъ Отца (Iоанн., XV, 15). Въ Его словахъ, и образѣ дѣйствительно есть полнота откровенія. Но *въ насъ*, эта полнота еще не осуществилась: мы ее еще не вмѣщаемъ: она для насъ — не совершившiйся фактъ, а идеалъ.

Этимъ опредѣляется и обязательное для христiанина отношенiе къ откровенiю. Мы должны смотрѣть на него не какъ на готовую, во всѣхъ своихъ частяхъ законченную систему догматовъ, а какъ на жизненное цѣлое, которое составляетъ безконечную задачу для человѣческаго ума и сердца. Откровенiе — данный отъ Бога талантъ: мы должны растить его въ себѣ, а не зарывать его въ землю. Оно завершено и закончено только въ вѣчномъ божественномъ сознанiи; наоборотъ, въ сознанiи человѣческомъ оно безпрерывно раскрывается и растетъ, подобно зерну горчичному. Закончиться *для насъ* откровенiе можетъ лишь тогда, когда закончится процессъ нашего духовнаго роста, когда человѣчество придетъ въ полноту возраста Христова.

Пока этотъ предѣлъ не достигнутъ, откровенiе въ смыслѣ *раскрытiя* явленной въ Христѣ истины должно расширяться и углубляться. И, такъ какъ это раскрытiе откровенiя въ насъ обусловлено совершенствованiемъ и углубленiемъ человѣческаго ума и сердца, — оно требуетъ отъ насъ напряженiя всѣхъ нашихъ силъ духовныхъ, а въ частности — самостоятельнаго усилiя и проникновенiя нашей мысли. Чтобы найти Христа, человѣкъ долженъ принять на себя трудъ и подвигъ Его исканiя.

Духъ Божiй сообщается только изнутри. Онъ не данъ намъ въ какомъ-либо внѣшнемъ откровенiи. Поэтому никакой внѣшнiй авторитетъ не можетъ снять съ насъ этой обязанности исканiя. Кто не переживетъ этого непосредственнаго внутренняго откровенiя Отца Небеснаго, тотъ можетъ только устами своими признавать Христа Сыномъ Божiимъ. Кто не пытается проникнуть въ смыслъ откровенiя, тотъ его утрачиваетъ. Эта утрата даннаго отъ Бога таланта — обычная участь всѣхъ тѣхъ, кто не отдаетъ его въ ростъ.

Но, можетъ быть, скажутъ намъ, этотъ трудъ самостоятельнаго исканiя становится ненужнымъ для члена Церкви Христовой, который всегда имѣетъ передъ собою подлинное соборное откровенiе Духа Божiя?

Нѣтъ сомнѣнiя, этотъ соборный опытъ является необходимымъ условiемъ полноты Богопознанiя. И однако было бы

величайшею ошибкою представлять себѣ соборный опытъ, какъ нѣкоторый внѣшній авторитетъ, который требуетъ отъ насъ пассивнаго подчиненія. Изъ того, что всѣ мы въ церкви — члены тѣла Христова, вытекаетъ отнюдь не пассивное, а активное отношеніе ума и совѣсти къ откровенію. *Всѣ мы должны быть дѣятельными участниками соборнаго разума Христова:* иначе, несмотря на принадлежность нашу къ Церкви, мы останемся непричастными ея откровенію.

Соборность есть явленіе самого Христа въ коллективной жизни Церкви. Христосъ черезъ Евхаристію воплощается въ ней. Это и есть то Его явленіе, которое съ нами *всегда во вся дни до скончанія вѣка.* Поэтому только здѣсь, въ этой соборной жизни церкви, мы можемъ найти подлиннаго Христа. Мы можемъ познать Его только, провѣряя каждую нашу индивидуальную религіозную интуицію интуиціей другихъ членовъ церкви и той *соборной* интуиціей, которая выражается въ общей жизни Церкви, въ ея молитвахъ, пѣснопѣніяхъ, въ архитектурѣ и живописи ея храмовъ.

Но соборность не есть и не можетъ быть для насъ внѣшнимъ авторитетомъ какъ потому, что мы сами призваны быть дѣятельными участниками соборной жизни, такъ и потому, что нѣтъ такихъ внѣшнихъ, формальныхъ признаковъ, по которымъ можно было бы отличить подлинную соборность Христову отъ соборности естественной, человѣческой или даже — отъ собирательныхъ заблужденій.

Служитъ ли признакомъ соборности единогласіе сужденій и рѣшеній? Ни въ какомъ случаѣ! Среди вѣрующихъ никогда не было, да и не можетъ быть полнаго единогласія по *всѣмъ* вопросамъ вѣры. Наоборотъ, какъ показываетъ исторія церкви и, въ частности, *вселенскихъ* соборовъ, истина открывается вѣрующимъ въ спорѣ и борьбѣ противоположныхъ мнѣній. Апостолъ Павелъ признаетъ полезность разномыслій и споровъ, поскольку чрезъ нихъ обнаруживаются искусные въ вѣроученіи (1 Коринѳ. XI, 19).

Удостовѣряется ли истинность того или другого рѣшенія религіознаго вопроса большинствомъ голосовъ въ его пользу? Тоже нѣтъ! Сознаніе истины бываетъ нерѣдко удѣломъ меньшинства. Исторія знаетъ случаи, когда большинствомъ голосовъ погрѣшали противъ истины цѣлые многолюдные соборы. Стало-быть, соборность сама по себѣ не можетъ служить критеріемъ истины. Въ каждомъ спорѣ о вѣрѣ подлинная соборность Христова для насъ не есть непосредственное данное, а *искомое.* Когда въ церкви сталкиваются два

противоположныхъ ученія объ одномъ и томъ же, нѣтъ никакой возможности узнать *по внѣшнимъ признакамъ*, которое изъ нихъ служитъ истиннымъ выраженіемъ вѣры Христовой.

Въ вопросахъ о вѣрѣ нужно подчиняться соборному рѣшенію церкви. Но гдѣ это рѣшеніе? Какъ узнать его въ тѣхъ случаяхъ, когда есть двѣ спорящія стороны, упорно стоящія на своемъ? При такихъ условіяхъ иногда бываетъ неясно, гдѣ церковь, гдѣ подлинный Христосъ. Полагаться ли въ этихъ случаяхъ на сужденія людей, болѣе насъ умудренныхъ опытомъ, напримѣръ, на старцевъ, извѣстныхъ святостью жизни? Но вѣдь бываетъ иногда, что и «старцы» держатся различныхъ мнѣній. Непогрѣшимостью не обладаетъ, очевидно, ни одинъ изъ нихъ. Каковъ бы ни былъ духовный опытъ того или другого лица, никакой человѣческій опытъ не заключаетъ въ себѣ полноты и не исключаетъ возможности ошибочныхъ сужденій о вѣрѣ. Ошибкамъ подвержены и величайшіе святые. Чужой опытъ, такъ же, какъ и нашъ собственный, не снимаетъ съ насъ обязанности судить и испытывать всякое утвержденіе о вѣрѣ, кѣмъ бы оно ни высказывалось. Ибо въ основѣ этого суда лежитъ религіозная интуиція, которая превышаетъ всякій человѣческій опытъ — *интуиція полноты божественнаго.* Полнота божественной славы никому изъ смертныхъ не являлась, никѣмъ изъ людей не была воспринята. Но мы знаемъ, *что она есть.* И вотъ это-то откровеніе Отца Небеснаго, которое сообщается человѣческому духу *непосредственно*, и даетъ ему возможность судить о явленіяхъ божественнаго въ мірѣ, распознавая и отличая подлинныя отъ неподлинныхъ. О всякомъ явленіи Христа — объ индивидуальномъ явленіи Его Личности и о явленіяхъ Его въ соборной жизни Церкви мы должны судить посредствомъ этого образа Божія, который положенъ Отцомъ Небеснымъ въ основу нашей духовной жизни. Безъ этого образа апостолы не могли бы узнать Христа при встрѣчѣ съ Нимъ. И точно такъ же безъ него мы не могли бы узнать Его ни въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, ни въ доступныхъ намъ явленіяхъ жизни Церкви.

Величайшее изъ доступныхъ намъ явленій жизни Христовой есть таинство Евхаристіи. Ка́ково же должно быть наше къ нему отношеніе? Апостолъ Павелъ свидѣтельствуетъ, что именно пассивное отношеніе человѣческаго ума и совѣсти къ этой тайнѣ изъ тайнъ представляется безусловно недопустимымъ. Ѣсть и пить, *не разсуждая о тѣлѣ Господнемъ*, —

значитъ ѣсть и пить недостойно (1 Коринѳ., XI, 29). Отъ пріобщающагося тѣлу и крови Христовой требуется проникновеніе въ смыслъ таинства. Онъ долженъ ясно сознавать, что онъ пріобщается и къ смерти Христа, и къ воскресенію Его: *Ибо всякій разъ, когда вы ѣдите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, смерть Господню возвѣщаете, доколѣ Онъ придетъ* (1 Коринѳ., XI, 26). И, отдавая себѣ отчетъ въ совершаемомъ, человѣкъ долженъ самъ себя подвергать мысленному испытанію (1 Коринѳ., XI, 28), сопоставляя собственную свою немощь и недостоинство съ тѣмъ образомъ Христа, который олицетворяетъ собою смыслъ всей религіозной жизни.

Что же означаетъ этотъ судъ испытующей мысли для самой мысли: является ли онъ для нея залогомъ смерти, или безсмертія? Не очевидно ли, что мысль, призванная къ разсужденію о смерти Христовой, призвана участвовать и въ воскресеніи Его!

Быть-можетъ, кто-нибудь попытается увѣрить насъ, что мысль, разсуждающая о тѣлѣ и крови Христовой, не есть мысль логическая? Это — одна изъ тѣхъ иллюзій, съ которыми необходимо разъ навсегда разстаться. То, о чемъ должна разсуждать мысль человѣка, приступающаго къ таинству Евхаристіи, есть именно логическая и вмѣстѣ жизненная связь между смертью Христа и Его воскресеньемъ, откуда вытекаетъ и для насъ вѣрующихъ обязанность соучаствовать въ смерти Христовой, если мы хотимъ быть участниками Его воскресенья. *Ибо, если мы соединены съ Нимъ подобіемъ смерти Его, то должны быть соединены и подобіемъ воскресенія* (Римл., VI, 5). То, о чемъ должна здѣсь помнить человѣческая мысль, облечено апостоломъ Павломъ въ форму правильнаго логическаго умозаключенія. *Если же мы умерли со Христомъ, то вѣруемъ, что и жить будемъ съ Нимъ, зная, что Христосъ, воскресши изъ мертвыхъ, уже не умираетъ; смерть уже не имѣетъ надъ Нимъ власти* (Римл., V, 8—9). Всеобщее воскресеніе тутъ логически выводится изъ воскресенія Христова: ибо, если Христосъ воскресъ, то должны въ Немъ ожить и члены Церкви — тѣла Христова.

Хотя здѣсь во времени эта логическая связь облекается *для насъ* людей въ форму дискурсивной мысли, переходящей отъ термина къ термину, — сама по себѣ она выражаетъ сверхвременную истину вѣчнаго Логоса. Призваніе человѣческой мысли заключается въ томъ, чтобы жить въ атмо-

сферѣ вѣчнаго Слова, творящаго міра и быть орудіемъ его откровенія.

Значеніе логической формы мысли въ христіанскомъ вѣроученіи можетъ быть доказано не однимъ этимъ, а множествомъ примѣровъ, о которыхъ уже было упомянуто въ предшествующемъ изложеніи. — Христіанское откровеніе представляетъ собою вообще стройное органическое и, по тому самому, *логическое* цѣлое: ибо жизненное начало, его связующее, есть вѣчный смыслъ или *Логосъ* мірозданія. Всякое отдѣльное звено здѣсь безусловно необходимо и логически неотдѣлимо отъ цѣлаго. Мы уже видѣли, что Богочеловѣчество есть логически необходимое выраженіе вѣры въ смыслъ вселенной и, по тому самому, логически необходимое предположеніе религіознаго сознанія. Мы видѣли, что свобода твари есть логически необходимое звено религіознаго жизнепониманія, что смерть есть необходимое логическое послѣдствіе грѣха, а воскресеніе — логически необходимое послѣдствіе совершенной жертвы, преодолѣвающей грѣхъ въ самомъ его корнѣ.

Словомъ, размышляя о вѣрѣ, мы ни шагу не можемъ сдѣлать безъ логической необходимости. И это — необходимость не психологическая, не субъективно человѣческая, а *объективная*, неотдѣлимая отъ самаго содержанія и предмета вѣры. Ибо мысль божественная по самому существу своему — мысль вселенская, безусловная и всеобщая. Она не можетъ не быть логичною, потому что *логическое единство есть форма Истины*. Всякая мысль, не могущая облечься въ эту форму, не соотвѣтствуетъ и ея содержанію, а потому должна быть отсѣчена.

Для проникновенія въ смыслъ откровенія признаніе этой положительной цѣнности логической формы мысли имѣетъ огромное значеніе. Ибо, если откровеніе представляетъ собою логическое цѣлое, то положенная въ основу этого цѣлаго мысль о Богочеловѣчествѣ становится для насъ тѣмъ самымъ критеріемъ не только жизненнымъ, но и логическимъ. Ею мы можемъ распознать истину отъ лжи во всякомъ вѣроученіи и во всякомъ религіозномъ мнѣніи. Всякое положеніе, которое логически необходимо вытекаетъ изъ ученія о Христѣ, пришедшемъ во плоти, тѣмъ самымъ пріобрѣтаетъ для насъ значеніе безусловно достовѣрное. Наоборотъ, всякое ученіе или мнѣніе, логически несовмѣстимое съ этой вѣрою во Христа, пришедшаго во плоти, тѣмъ самымъ изобличается во лжи и потому должно быть отсѣчено. Оцѣнивая всякое

ученіе, мы должны разсмотрѣть, соотвѣтствуетъ ли оно духу или образу Христа, пришедшаго во плоти. Выше уже мною неоднократно было сказано, что это — прежде всего задача религіозной интуиціи и религіозной совѣсти. Но то умственное око интуиціи, коимъ мы видимъ Христа, затуманено грѣхомъ и не всегда видитъ ясно: а совѣсть наша далека отъ чистоты сердца тѣхъ блаженныхъ, которые, по слову Евангелія, *Бога узрятъ*. Поэтому и для интуиціи, и для совѣсти нашей требуется провѣрка: а для этого — не только полезный, но и необходимый способъ — *строго логическое мышленіе о вѣрѣ*, — сопоставленіе всякой интуиціи и всякаго религіознаго утвержденія съ абсолютно достовѣрной для насъ истиной Богочеловѣчества Христа.

Не будучи въ состояніи однѣми собственными силами, сама изъ себя познать тайны Божіи, мысль, лишенная подлиннаго духовнаго опыта, естественно вырождается въ пустую, безсодержательную діалектику. Но, при его наличности, она представляетъ собою незамѣнимое орудіе для раскрытія религіозной интуиціи и для отдѣленія въ ней истины отъ лжи. Тутъ судъ логическій можетъ, да и долженъ быть судомъ совѣсти.

Чтобы понять положительное значеніе логическаго мышленія о предметахъ вѣры, надо имѣть въ виду отношеніе логическаго сужденія къ опыту вообще. О какомъ бы предметѣ опыта мы ни судили, цѣль и задача сужденія — всегда одна и та же: *найти въ нашихъ субъективныхъ переживаніяхъ объективное содержаніе истины, отыскать въ нашемъ психологическомъ воспріятіи сверхпсихологическій смыслъ*. Напоминаніемъ объ этомъ сверхпсихологическомъ смыслѣ служитъ присущая нашей мысли форма безусловности и всеобщности; весь процессъ познаванія есть исканіе содержанія, соотвѣтствующаго этой формѣ.

Въ примѣненіи къ опыту религіозному эта логическая функція судящей мысли болѣе необходима, чѣмъ ко всякому другому: ибо въ особенности въ религіозныхъ нашихъ воспріятіяхъ и переживаніяхъ мы находимъ пеструю смѣсь истиннаго и ложнаго, подлиннаго религіознаго вдохновенія и обманчивой субъективной мечты. Кто относится къ этому субъективному матеріалу религіозной интуиціи безъ критики, кто не подвергаетъ своихъ религіозныхъ переживаній суду испытующей мысли, тотъ всегда рискуетъ принять за откровеніе созданія и мечты своего воображенія или, еще хуже, — самовнушеніе своего порочнаго сердца.

Исторія христіанскаго догмата полна яркихъ доказательствъ этой положительной цѣнности логической мысли для выясненія откровенія. Все его истолкованіе и раскрытіе происходило въ борьбѣ съ ересями, затемнявшими или искажавшими величайшую его цѣнность. Однѣ изъ нихъ отрицали или умаляли божественность Іисуса Христа, признавая Его существомъ только *подобнымъ* Отцу; другіе отрицали въ Немъ дѣйствительное соединеніе двухъ естествъ, утверждая, что Пресвятая Дѣва была только Христородицею, а не Богородицею. Третьи сливали два естества — Божеское и человѣческое въ одно. Всѣ эти логическія формулы ересей были выраженіями ложныхъ интуицій, всѣ онѣ были направлены противъ подлинной интуиціи Христа — совершеннаго Бога и вмѣстѣ совершеннаго человѣка, составляющей самую суть христіанскаго откровенія. Какъ же защищалось противъ этихъ ересей христіанство? Оно противополагало логическимъ формуламъ ересей другія формулы, представлявшія собою образецъ логическаго изящества. Въ спорѣ противъ аріанъ оно выковало понятіе *единосущія;* въ спорѣ противъ монофизитовъ, оно высказало ученіе о *нераздѣльномъ и несліянномъ единствѣ двухъ естествъ* во Христѣ. Словомъ, ясными логическими формулами оно утвердило подлинное христіанское откровеніе и установило между христіанскимъ и нехристіанскимъ религіознымъ сознаніемъ ту точную грань, которая раньше колебалась или даже вовсе отсутствовала. Логическое сужденіе тутъ играло ту же роль, какъ и въ исповѣданіи Петра: *оно утверждало Христа какъ Сына Бога Живого.* Оно облекало религіозныя переживанія въ точную, логическую форму вселенскаго откровенія и тѣмъ самымъ участвовало въ строительствѣ дома Божія.

ГЛАВА VII

ВСЕМІРНАЯ КАТАСТРОФА И ВСЕМІРНЫЙ СМЫСЛЪ

I. ВОПРОСЪ О СМЫСЛѢ ЖИЗНИ И КАТАСТРОФА СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Отъ той или другой оцѣнки ума и умственной жизни человѣка зависитъ и наша оцѣнка созданія человѣческаго ума — человѣческой культуры.

Тутъ замѣчается то же явленіе, которое уже было отмѣчено въ предыдущей главѣ. Раціоналистическое безвѣріе, съ одной стороны, мистическій алогизмъ, съ другой стороны, и здѣсь сближаются между собою въ общей чертѣ, — *въ утвержденіи пропасти между религіозной вѣрою и свѣтской культурою.* Одни вѣрятъ въ свѣтскій прогрессъ, какъ самодовлѣющую, безусловную цѣнность, и отрицаютъ религію, какъ несовмѣстимую съ нимъ, давно превзойденную міровымъ прогрессомъ ступень сознанія. Другіе, напротивъ, исходя изъ безусловной цѣнности религіи, въ большей или меньшей степени обнаруживаютъ наклонность къ отрицанію свѣтской культуры. Наиболѣе яркимъ выразителемъ этого образа мыслей у насъ въ Россіи является покойный К. Леонтьевъ, для котораго прогрессъ какъ таковой представляетъ *отрицательную цѣнность.* Теперь эта точка зрѣнія высказывается съ меньшей послѣдовательностью, съ меньшей рѣшительностью, но вліяніе ея въ русской религіозной мысли все же сильно чувствуется. Къ тому же и по условіямъ времени вопросъ о цѣнности и смыслѣ свѣтской культуры пріобрѣтаетъ въ наши дни необычайную остроту. Онъ ставится ребромъ переживаемыми нами катастрофическими событіями.

Разсуждая о проявленіяхъ безсмыслицы въ міровой жизни, я уже указалъ на нѣкоторыя черты этой катастрофы, которыя даютъ основаніе говорить о провалѣ всемірной культуры, частью совершившемся, частью еще надвигающемся. На нашихъ глазахъ апокалиптическое видѣніе *звѣря, выходящаго изъ бездны,* облекается въ плоть и кровь: господствующая въ современной жизни тенденція выражается именно въ превращеніи человѣческаго общежитія въ *усовершенствованнаго* звѣря, попирающаго всякій законъ божескій и человѣческій: къ этому результату ведутъ головокружительные успѣхи

современной техники, съ одной стороны, и столь же головокружительно быстрое паденіе человѣка и человѣчества, съ другой стороны. Звѣриное начало утверждаетъ себя какъ безусловное начало поведенія, которому должно быть подчинено *все* въ человѣческой жизни. Въ особенности современное государство, съ его аморализмомъ, съ его стремленіемъ использовать всю культуру какъ средство для осуществленія животныхъ цѣлей коллективнаго эгоизма, являетъ собою какъ бы конкретное воплощеніе начала звѣрочеловѣчества.

Именно въ государственной и общественной жизни нашихъ дней видѣніе безсмыслицы пріобрѣтаетъ неслыханную отъ начала міра выпуклость и яркость. Тѣмъ самымъ основное ея искушеніе пріобрѣтаетъ небывалую силу. На нашихъ глазахъ адъ утверждаетъ себя какъ исчерпывающее содержаніе *всей* человѣческой жизни, а, стало-быть, и всей человѣческой культуры. Не безуміе ли утверждать, что есть смыслъ и есть Богъ, когда окружающій міръ даетъ столь неотразимыя доказательства своего безсмыслія и безбожія? Вопросъ этотъ навязывается намъ со всѣхъ сторонъ. И всякій, исповѣдующій смыслъ міра, обязанъ дать отчетъ въ своемъ упованіи. Или этого смысла нѣтъ вовсе, или мы должны найти его въ самой глубинѣ развертывающейся передъ нами катастрофы.

На нашихъ глазахъ зло торжествуетъ одну изъ величайшихъ своихъ побѣдъ надъ человѣчествомъ: всюду свирѣпствуетъ адскій вихрь всеобщаго разрушенія, — весь міръ охваченъ зловѣщимъ заревомъ пожара. Можетъ ли наша вѣра въ смыслъ жизни выдержать это огненное испытаніе? Эта вѣра — уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ. А то зрѣлище, которое служитъ нагляднымъ ея отрицаніемъ, видно изъ каждаго окна. Гдѣ же обманъ и гдѣ правда, — въ этихъ ли видимыхъ всѣмъ явленіяхъ зла, или въ томъ невидимомъ царствѣ добра, которое мы утверждаемъ? И какъ совмѣщается послѣднее съ первымъ?

То зло, которое утверждаетъ свое господство въ мірѣ, на нашихъ глазахъ приняло осязательную форму *всеобщей войны между людьми*. Самый фактъ войны — явленіе древнее, какъ міръ; новымъ и небывалымъ представляется лишь фактъ *міровой* войны въ буквальномъ значеніи этого слова:

въ первый разъ отъ начала исторіи война распространяется *на всѣ части свѣта*. Въ первый разъ война является въ столь осязательной формѣ, какъ начало *безусловное и всеобщее*, которое царитъ надо всѣми, опредѣляетъ всѣ человѣческія отношенія.

Эта всеобщая война уже раньше таилась въ мірѣ, проявляясь во всеобщихъ, гигантскихъ вооруженіяхъ. Вся жизнь такъ или иначе къ ней приспособлялась и къ ней направлялась. Фактъ міровой войны только сдѣлалъ явнымъ то начало, которое и раньше составляло основной законъ всѣхъ взаимоотношеній между государствами.

Теперь въ Россіи мы наблюдаемъ дальнѣйшее развитіе той же логики всемірной войны. У насъ она стала всеобщею въ иномъ смыслѣ, ибо она перешла *въ войну всѣхъ противъ всѣхъ*. Въ минуту, когда я пишу эти строки, все общество у насъ живетъ въ состояніи войны, — классы, партіи и даже отдѣльныя лица. Распались всѣ общественныя связи, рухнулъ весь государственный порядокъ и внутренній міръ. И словно самой родины нѣтъ больше, — есть только враждующіе между собою классы. А временами кажется, что нѣтъ больше и классовъ. Есть только хищные волки, которые рвутъ другъ друга на части или собираются въ стаи, чтобы вмѣстѣ нападать на одинокихъ.

Война родила анархію! Это — несомнѣнный фактъ: можно спорить сколько угодно объ его причинахъ, но отнюдь не о самомъ фактѣ. Представляетъ ли онъ собою только мѣстное русское явленіе? Составляетъ ли онъ послѣдствіе особыхъ грѣховъ русскаго народа, его исключительнаго нравственнаго паденія или исключительнаго отсутствія патріотизма? Ни въ какомъ случаѣ! Сила этого соблазна, который проявился въ Россіи раньше, чѣмъ въ другихъ странахъ, заключается именно въ его *всеобщности*. Нашъ русскій кровавый хаосъ представляетъ собою лишь обостренное проявленіе всемірной болѣзни, а потому олицетворяетъ опасность, нависшую надо всѣми. Мы не знаемъ, разовьется ли и въ какихъ предѣлахъ эта болѣзнь въ другихъ странахъ, будетъ или не будетъ тамъ ея теченіе столь же бурнымъ, какъ у насъ въ Россіи: одно не подлежитъ сомнѣнію, — *болѣзнь эта есть. Вся міровая культура поражена недугомъ, который грозитъ стать смертельнымъ.* Недугъ этотъ можетъ развиваться или съ молніеносною быстротою, какъ у насъ, или облекаться въ ползучую форму рака, тянуться десятилѣтіями. Въ теченіи его могутъ быть долгіе перерывы, возможны даже относительно дол-

гіе періоды кажущагося выздоровленія и благополучія. Но рано или поздно онъ возьметъ свое. Провалъ современной государственности — явленіе всеобщее: онъ уже сказался *для всѣхъ* въ самомъ фактѣ всемірной войны и, такъ или иначе, его *до дна* переживутъ всѣ.

Что такое эта кровавая анархія, которая съ такою силою проявилась въ Россіи? Это — *проявленіе крайняго практическаго безбожія.* Всѣ общественныя связи держались у насъ связями религіозными. Когда эти послѣднія ослабѣли, человѣкъ человѣку сталъ волкомъ, и все общественное зданіе рухнуло. Россія — страна христіанская по вѣроисповѣданію. Но что такое это людоѣдство, господствующее въ ея внутреннихъ отношеніяхъ, эта кровавая классовая борьба, возведенная въ принципъ, это всеобщее человѣконенавистничество, какъ не практическое отрицаніе самого начала христіанскаго общежитія, болѣе того, — самой сути религіи вообще! Ибо самое латинское слово «религія», какъ мы видѣли, означаетъ *связываніе.* Религія есть то, что связываетъ людей воедино. Когда она перестаетъ ихъ связывать, они другъ другу — либо враги и соперники, либо случайные союзники въ цѣляхъ ограбленія и эксплуатаціи другихъ людей. Когда отсутствуетъ религіозная связь между людьми, ихъ взаимоотношенія опредѣляются ничѣмъ не сдержаннымъ біологическимъ принципомъ борьбы за существованіе. Тогда и получается та картина анархіи, которую въ смутныя эпохи исторіи люди наблюдаютъ повседневно.

Во внутренней жизни государствъ *явная* анархія наблюдается сравнительно рѣдко; напротивъ, въ международныхъ и междугосударственныхъ отношеніяхъ она — явленіе хроническое и какъ бы нормальное. По остроумному выраженію Гоббеса, государства во взаимныхъ отношеніяхъ всегда пребываютъ въ естественномъ состояніи «войны всѣхъ противъ всѣхъ» — явной или скрытой.

Такія отношенія существуютъ изстари во всемъ мірѣ; господствуютъ они и между государствами христіанскими. Но здѣсь они служатъ источникомъ глубокаго внутренняго противорѣчія, которое вноситъ отраву въ жизнь и затемняетъ все нравственное сознаніе христіанскихъ народовъ. Вопреки точному смыслу христіанской вѣры, которая требуетъ, чтобы Богъ для вѣрующаго былъ *всѣмъ во всемъ,* чтобы Ему подчинялись всѣ сферы жизни, — для государства устанавливается исключеніе изъ этого общаго правила. По смыслу ходячаго макіавеллистическаго воззрѣнія, государство въ сво-

ихъ отношеніяхъ къ другимъ государствамъ признается неподчиненнымъ какому-либо нравственному закону — божескому или человѣческому. Этимъ вносится глубокое раздвоеніе въ святое святыхъ человѣческой совѣсти: въ области *частной* жизни человѣкъ признаетъ для себя обязательными заповѣди любви къ Богу и къ ближнему, но въ области государственной онъ исповѣдуетъ полное практическое безбожіе и человѣконенавистничество. Одинъ и тотъ же человѣкъ, *какъ христіанинъ*, считаетъ себя обязаннымъ положить душу за ближняго и рядомъ съ этимъ, *какъ гражданинъ*, считаетъ всякую мерзость не только дозволенною, но и должною, когда она требуется интересами *его* народа и *его* государства!

Несовмѣстимое логически нерѣдко совмѣщается исторически. Поэтому вѣками это христіанство въ личной жизни совмѣщалось съ международнымъ людоѣдствомъ. Люди не замѣчали этого ужасающаго противорѣчія и даже не задумывались надъ нимъ. Впервые наша эпоха создала новыя условія, благодаря которымъ оно отравило всю человѣческую жизнь. На нашихъ глазахъ рухнула искусственная перегородка между частною и государственною этикою. Теперь *вся* жизнь безбожна — частная и государственная: во всѣхъ человѣческихъ отношеніяхъ господствуетъ одинъ и тотъ же нравственный кодексъ — кодексъ послѣдовательнаго и безпощаднаго каннибализма.

Нетрудно понять, какъ и почему это произошло. — Макіавеллистическая мораль государства съ ея лозунгами — *все для спасенія государства* — есть *мораль войны:* ибо именно непрекращающееся состояніе явной или скрытой войны между государствами угрожаетъ безопасности каждаго изъ нихъ; именно эта непрерывная угроза и служитъ оправданіемъ *всѣхъ средствъ* для спасенія *моего* государства. Въ новѣйшія времена эта угроза необычайно обострилась. Всеобщія и чрезвычайныя вооруженія, вызванныя желаніемъ ее предотвратить, въ дѣйствительности только усилили опасность. Ибо вооружающійся противъ всѣхъ, хотя бы въ цѣляхъ самообороны, тѣмъ самымъ угрожаетъ всѣмъ. — Въ результатѣ — одностороннее приспособленіе государства къ войнѣ въ наши дни было доведено до невиданнаго раньше совершенства и потребовало напряженія *всѣхъ* силъ народныхъ. Раньше война была дѣломъ не народа, какъ цѣлаго, а особой арміи, такъ или иначе набранной *изъ народа.* Принципъ всеобщей

воинской повинности, *восруженнаго народа*, есть изобрѣтеніе временъ новѣйшихъ, — девятнадцатаго столѣтія.

Всѣ народы вооружились съ головы до ногъ для осуществленія цѣлей коллективнаго эгоизма, — вся жизнь подчинилась войнѣ, какъ высшей цѣли. Въ результатѣ война вспыхнула естественно, стихійно, потому что уже раньше ея возникновенія всѣ взаимоотношенія народовъ были насыщены войною; конецъ войны въ Россіи обнаружилъ роковыя послѣдствія этого всеобщаго отравленія. Война зажгла все, разрушила всякую государственность и общественность. Въ судьбахъ нашего государства сбывается изреченіе: *взявшій мечъ мечемъ и погибнетъ*. Мечъ государства, выпавшій изъ его рукъ, обратился противъ него: народъ, вооруженный государствомъ, сталъ величайшею угрозою для самого его существованія. Война была доведена до своего послѣдняго и крайняго предѣла — до полнаго крушенія всякой общественности.

Какъ произошло это превращеніе могущественнѣйшаго орудія государственности въ орудіе анархіи? Это — не простая историческая случайность, а проявленіе необходимой логики всемірной исторіи — глубочайшее откровеніе смысла въ безсмыслицѣ. Русская государственность пала жертвой того рокового соблазна, который угрожаетъ гибелью всякой вообще государственности, — соблазна всеобщаго и повсемѣстнаго. Въ этомъ — то предостереженіе, какое явила всему міру русская національная катастрофа.

Мы видѣли, какъ она произошла. Въ мирное время въ Россіи народныя массы жили въ сторонѣ отъ политики, а потому и макіавеллизмъ какъ «мораль политиковъ» не оказывалъ на ихъ жизнь замѣтнаго вліянія. Но въ дни міровой войны у насъ, какъ и во всѣхъ воюющихъ странахъ, все мужское населеніе было призвано проводить въ жизнь макіавеллистическіе принципы. Безграничный коллективный эгоизмъ сталъ предметомъ нагляднаго обученія для всѣхъ. Всѣ прониклись мыслью, что *въ интересахъ коллективныхъ, національныхъ все дозволено*. — И въ результатѣ расшатались всѣ нравственные навыки. Мысль объ убійствѣ перестала казаться страшной. Вѣра въ безусловную цѣнность человѣческой жизни исчезла, уступивъ свое мѣсто чисто утилитарнымъ оцѣнкамъ жизни личности. Не стало больше безусловныхъ святынь въ жизни. Разстрѣлы, «реквизиціи», грабежи и всяческія другія насилія стали явленіями повседневными.

Стоитъ только вспомнить разсказы любого солдата, вернувшагося съ войны, чтобы понять ту глубокую деморализацію, которая этимъ вносится. Во множествѣ случаевъ коллективный эгоизмъ совпадаетъ съ личнымъ удобствомъ, и отсюда рождаются тысячи соблазновъ. Удобно «приколоть» сдавшагося въ плѣнъ врага, чтобы развязать себѣ руки, не возиться съ нимъ, — развѣ не соблазнительна возможность оправдывать это удобство соображеніями *общей* безопасности? Удобно «пристрѣлить нѣмку», чтобы скрыть слѣды своего пребыванія во вражескомъ селеніи, удобно реквизировать ея добро «на нужды русскаго воина». И все это оправдывается коллективнымъ эгоизмомъ націи.

Бываютъ, однако, другіе, еще болѣе многочисленные случаи несовпаденія эгоизма личнаго съ эгоизмомъ національнымъ. Тогда весь соблазнъ, вызванный къ жизни этимъ послѣднимъ, обращается противъ него. Въ дни міровой войны нація требуетъ отъ личности величайшихъ, неимовѣрныхъ жертвъ. Но, разъ государство не признаетъ надъ собою никакихъ святынь, во имя какой святыни оно требуетъ этихъ подвиговъ и жертвъ отъ личности? Почему коллективный національный эгоизмъ заслуживаетъ большаго уваженія, чѣмъ эгоизмъ классовый или всякій другой? Русскій націонализмъ палъ жертвою того самаго искушенія, которое присуще всякому національзму.

Рано или поздно въ исторіи наступаетъ такая грань, когда проведеніе двойной бухгалтеріи въ жизни народовъ перестаетъ быть возможнымъ, когда для людей становится психологически невозможнымъ попирать образъ Божій въ одной жизненной сферѣ и уважать его въ другой. Тогда практическое безбожіе водворяется *во всѣхъ* сферахъ жизни.

Это и случилось въ концѣ міровой войны въ Россіи. Съ одной стороны, въ катастрофическіе дни военныхъ неудачъ несчастный народъ потерялъ всякое довѣріе къ своимъ, частью неумѣлымъ и частью преступнымъ руководителямъ. Съ другой стороны, къ нему, окруженному предателями и измѣнниками, жившему въ атмосферѣ самыхъ мрачныхъ подозрѣній, приступили искусители, которые стали увѣрять, что въ основѣ всей государственной жизни лежитъ обманъ и предательство правящихъ классовъ. Коллективному эгоизму *націи* они противопоставили коллективный эгоизмъ *класса*. Взамѣнъ тяжелыхъ жертвъ, которыхъ требовала отъ него родина, они открывали ему перспективы земного рая. Людямъ, поставлен-

нымъ передъ ужасомъ смерти, обреченнымъ на закланіе жертвамъ, они сулили золотыя горы. И, усыпляя сладкою мечтою сознаніе долга, они увѣряли, что родина для человѣка — тамъ, гдѣ ему хорошо, что существуетъ на свѣтѣ только двѣ націи, простой народъ и его заклятые враги, имущіе классы.

Въ результатѣ случилось то, что еще немного раньше казалось невѣроятнымъ, невозможнымъ. *Народъ повѣрилъ.* Искушеніе возымѣло силу, потому что народныя массы почуяли обманъ и ложь въ самой основѣ государства. Тогда война разомъ перемѣнила фронтъ, *обратилась внутрь.* Величайшее въ мірѣ царство рухнуло, разсыпалось въ прахъ въ нѣсколько мѣсяцевъ, потому что оно держалось не благоговѣніемъ передъ святынею, а силою коллективнаго эгоизма. Его разрушила та самая «мораль войны», та самая идеологія «борьбы за существованіе», которая господствуетъ въ международныхъ отношеніяхъ всего міра. Прежде эта идеологія опредѣляла взаимныя отношенія между государствами. Теперь она перенеслась на отношенія между классами. Революція, которая началась съ военнаго бунта, перенесла мораль войны на всѣ общественныя отношенія.

Вспомнимъ настроеніе, которое мы, какъ и всѣ народы міра, переживали въ дни патріотическаго подъема, вызваннаго войною. Какую жестокую радость мы обнаруживали, когда получались извѣстія о гибели десятковъ тысячъ нѣмцевъ и австрійцевъ! Какъ эта жестокость возрастала съ теченіемъ войны даже въ самыхъ человѣколюбивыхъ и добрыхъ изъ насъ! Когда нѣмцы выдумали удушливые газы, это вызвало въ началѣ бурю негодованія; но тотчасъ же вслѣдъ за тѣмъ примѣръ враговъ вызвалъ подражаніе; во всѣхъ странахъ фантазія начала работать въ томъ же направленіи, и мы стали радоваться извѣстіямъ о томъ, какъ хорошо дѣйствуютъ наши собственные удушливые газы. Таково настроеніе, создаваемое «логикою войны». Можетъ ли оно остаться безнаказаннымъ для человѣческаго сердца? Опытъ показалъ, что нѣтъ: отношеніе къ врагу внѣшнему цѣликомъ перенеслось на врага внутренняго, и въ этомъ сказалась сила яда, которымъ мы отравлены. Съ той же жестокой радостью большевистски настроенныя массы стали относиться къ извѣстіямъ о массовыхъ избіеніяхъ «буржуевъ» и офицеровъ; отношеніе къ большевикамъ ихъ противниковъ было едва ли многимъ добрѣе. И въ этомъ — новое, яркое доказательство того, до

какой степени вызванное войною озвѣрѣніе разложило общество.

Всѣ вообще общественныя отношенія стали отношеніями воюющихъ сторонъ. Отношеніе къ «своему народу» и къ «врагу» въ существѣ своемъ не измѣнилось: но только подъ «своимъ народомъ», въ интересахъ коего все дозволено, стали подразумѣваться рабочіе и крестьяне, а подъ «врагомъ», въ отношеніи коего не должно быть пощады, — *имущіе классы*. И лозунги войны гражданской, въ общемъ, тѣ же, какъ и лозунги войны международной, — «война до побѣднаго конца», «горе побѣжденнымъ», «реквизиція съ капиталистовъ», «аннексія помѣщичьихъ земель». Вся военная терминологія нашихъ дней усвоена классовою борьбою и анархіей. И это не удивительно. Эта анархія представляетъ собою не что иное, какъ послѣдовательное примѣненіе принципа войны, распространеніе его на всѣ вообще общественныя отношенія. И въ такой же мѣрѣ, какъ и мораль государственная, эта мораль анархическая все подчиняетъ біологическому принципу. Однимъ нужно ѣсть и пить; поэтому другіе должны служить имъ пищею. И въ результатѣ этого послѣдовательнаго осуществленія біологизма въ жизни вся общественность разсыпается въ прахъ, рушится вся человѣческая культура.

Всеобщая война, — вотъ тотъ темный сатанинскій обликъ міровой жизни, который таился и раньше подъ покровомъ культуры и въ дѣйствительности господствовалъ надъ нею, приспособлялъ ее къ себѣ; теперь покрывало отброшено, сатана обнажился, и міръ сталъ адомъ. Его сила познается въ массовомъ озвѣрѣніи, въ глумленіи надъ человѣкомъ и надъ его святынями, въ жестокихъ пыткахъ побѣжденныхъ, въ насиліяхъ надъ женщинами и невинными младенцами. Есть и явленія еще болѣе характерныя для этого общественнаго состоянія, начало явнаго гоненія противъ Церкви, избіенія ея пастырей. Церковь стала средоточіемъ разбушевавшейся въ мірѣ ненависти. Почему, отчего? — Да потому, что всѣмъ своимъ существомъ она олицетворяетъ осужденіе этого кроваваго хаоса, — отрицаніе основного начала этой звѣриной жизни, — *начала борьбы за существованіе*. Церковь ненавистна, потому что она возвѣщаетъ законъ иной жизни и воспрещаетъ людямъ глотать живьемъ другъ друга. И въ этой ненависти — вся сущность ада, вся его необъятная, темная бездна.

II. СОВРЕМЕННЫЙ ПАТРІОТИЗМЪ И ЕГО ИСКУШЕНІЕ

Чѣмъ больше мы всматриваемся въ этотъ ужасъ, тѣмъ яснѣе становится для насъ, что въ немъ мы имѣемъ зло міровое, а не мѣстное. Жизнь человѣческая безбожна не въ одной только Россіи, а потому и адъ — явленіе *всемірное*, а вовсе не только народно-русское. Только въ другихъ странахъ крѣпче цѣпи, сковывающія звѣря въ человѣкѣ, основная двусмыслица всемірной культуры искуснѣе спрятана, и сотканное культурой покрывало, наброшенное на злую жизнь, менѣе прозрачно. Оттого-то у насъ, среди русской равнины, бѣсу легче разгуляться на просторѣ, чѣмъ у нашихъ сосѣдей, ближнихъ и дальнихъ. Но сущность этого бѣса — вездѣ одна и та же.

Всѣ христіанскіе народы изживаютъ одно и то же противорѣчіе. Ибо, вопреки ихъ христіанскому *по буквѣ* исповѣданію, государство у нихъ у всѣхъ *по духу* безбожно и аморалистично. Государство, которое называетъ себя христіанскимъ, а въ то же время проводитъ въ жизнь исключительно *условную* мораль коллективнаго эгоизма, представляетъ собою по тому самому домъ, построенный на пескѣ. Въ этомъ — источникъ величайшей для него опасности: противъ искушеній эгоизма классоваго и индивидуальнаго оно можетъ защищаться не вѣрою въ безусловное, божественное, а частью унаслѣдованными отъ прошлаго, теперь ослабѣвшими инстинктами, частью же условными соображеніями политическаго расчета и житейскаго благоразумія.

Сосѣдніе народы развитѣе насъ; они относятся къ соціалистическимъ утопіямъ болѣе сознательно и критически, чѣмъ народъ русскій, они болѣе его привязаны къ частной собственности, самый государственный аппаратъ у нихъ совершеннѣе, а потому у нихъ могущественнѣе гипнозъ власти — тотъ страхъ, который она внушаетъ людямъ. Благодаря этому революціонно-анархическое движеніе у нашихъ враговъ и союзниковъ сдерживается препятствіями болѣе могущественными, чѣмъ у насъ, но все это — лишь препятствія *условныя*, а потому и сила ихъ — лишь условная, проблематическая: и житейскіе разсчеты и страхъ передъ властью сдерживаютъ людей только до поры до времени: всякій разсчетъ можетъ быть проникнутъ другими разсчетами; а животный страхъ передъ властью, посылающей людей въ огонь, въ дни военной бури нерѣдко побѣждается другимъ, тоже животнымъ страхомъ и инстинктомъ самосохраненія. Также и національ-

ный инстинктъ, какъ бы онъ ни былъ могущественъ, обладаетъ силою лишь условною. Чтобы человѣческое общежитіе было прочнымъ, оно вообще должно опираться не на одинъ инстинктъ, который всегда можетъ быть побѣжденъ другимъ, болѣе могущественнымъ инстинктомъ, а на болѣе высокія побужденія человѣческой природы. Оно должно связываться съ безусловно цѣннымъ для человѣка, съ его святынею.

Говоря о патріотизмѣ, слѣдуетъ помнить, что въ наши дни онъ повсемѣстно отравленъ *общею* болѣзнью всемірной культуры; поэтому вопросъ, въ достаточной ли степени онъ вооруженъ противъ искушеній интернаціонала и анархіи, представляется, по меньшей мѣрѣ, спорнымъ.

Примѣръ Россіи въ этомъ отношеніи тѣмъ болѣе поучителенъ, что самый интернаціонализмъ — явленіе вовсе не русскаго происхожденія. Къ тому же было бы глубоко несправедливо утверждать, что чувство любви къ родинѣ у насъ отсутствуетъ. Въ началѣ міровой войны мы переживали могущественный національный подъемъ, засвидѣтельствованный великими подвигами и блестящими успѣхами на поляхъ Галиціи. Почему же этого подъема не хватило до конца? Почему русскій патріотизмъ не выдержалъ испытанія? Причина очевидна: есть соблазны и искушенія, противъ которыхъ недостаточно силы одного національнаго инстинкта. Чтобы бороться противъ нихъ, нужно сознаніе *безусловной цѣнности* и *безусловной обязанности*. Можно жертвовать своимъ добромъ, желаніями, интересами и, наконецъ, жизнью только ради *святыни*, которую цѣнишь превыше всякихъ относительныхъ благъ, превыше самого существованія отдѣльной личности. Поколебать въ людяхъ религіозную вѣру въ святыню вообще и въ святыню родины въ частности — значитъ вынуть изъ патріотизма самую его сердцевину.

Раньше русскій патріотизмъ не отдѣлялся отъ религіознаго самосознанія русскаго народа, *отъ вѣры православной:* тогда родная земля была для русскаго человѣка — *земля святая*, освященная могилами отцовъ, а еще болѣе — подвигами мучениковъ, святителей и преподобныхъ. Одушевленное и согрѣтое этой вѣрой чувство любви къ родинѣ было несокрушимой силой. А въ наши дни массоваго безвѣрія, отрицанія и дерзновеннаго кощунства утрата родины — прямое послѣдствіе утраты святыни. Разъ земля отцовъ стала цѣнностью относительною, что же удивительнаго въ томъ, что люди предпочитаютъ ей другія — тоже относительныя цѣнности — интересы пролетаріата, интересы трудового крестьянства,

а то и личныя выгоды! Когда одни говорятъ — «мы калуцкіе, намъ моря не нужна», другіе ублажаютъ себя тѣмъ, что «до Саратова нѣмцы не дойдутъ», а третьи съ легкимъ сердцемъ разстаются съ кіевскими святынями, — что это, какъ не доказательство утраты той высшей духовной цѣнности, которая одна можетъ сообщить святость національному чувству и сдѣлать царства крѣпкими, нерушимыми.

Какъ ни тяжело наблюдать въ нашихъ народныхъ массахъ такой упадокъ національнаго самосознанія и національнаго самочувствія, все же хочется напомнить тѣмъ иноземцамъ, которые превозносятся надъ нами, евангельское изреченіе — *врачу, исцѣлился самъ.* Враги и союзники наши едва ли отдаютъ себѣ отчетъ въ томъ опасномъ для жизни недугѣ, который подтачиваетъ и ихъ патріотизмъ.

Пусть мнѣ назовутъ хотя бы одну страну въ мірѣ, которая бы не была подъ угрозою всеобщей эпидемической заразы массоваго безвѣрія. Если эта эпидемія не остановится въ своемъ теченіи, если народы не соберутся вновь вокругъ забытыхъ алтарей, то рано или поздно для патріотизма всѣхъ странъ пробьетъ тотъ грозный часъ великаго, страшнаго испытанія, который уже пробилъ въ Россіи: ибо что, кромѣ религіозной вѣры, можетъ дать людямъ сознаніе *единственнаго, незамѣнимаго!* А когда родина перестаетъ быть для человѣка цѣнностью *единственной, незамѣнимой*, ее мѣняютъ на что-либо другое, болѣе соотвѣтствующее интересу, вкусу, выгодѣ.

Пусть не обманываетъ насъ та видимость патріотическаго подъема, которая еще наблюдается въ тѣхъ или другихъ странахъ. Когда нѣтъ основной религіозной скрѣпы, которая одна можетъ сообщить народной жизни характеръ нерушимой цѣлости, — самая чрезмѣрность патріотическаго воодушевленія можетъ имѣть характеръ того подъема температуры, который обусловливается болѣзнью и предвѣщаетъ смерть. Націонализмъ *безбожный* неизбѣжно подпадаетъ логикѣ войны и тѣмъ готовитъ собственное свое крушеніе. Онъ хочетъ довести войну до конца; но война, доведенная до конца, и есть полное разложеніе всякихъ общественныхъ связей, — война всѣхъ противъ всѣхъ. Это — *конецъ націи.* Такой исходъ — естественное превращеніе и естественный конецъ чрезмѣрнаго шовинизма. Чѣмъ сильнѣе шовинистическій подъемъ, тѣмъ могущественнѣе могутъ оказаться и революціонная волна, имъ вызванная, и тѣ искушенія интернаціонала, противъ которыхъ безвѣріе безсильно!

Какъ бы ни было могущественно патріотическое воодушевленіе въ Германіи, мысль о родинѣ и тамъ вызвала сомнѣнія, притомъ въ самый разгаръ блестящихъ успѣховъ нѣмецкаго оружія. Тамъ нашлись полки, которые дрогнули и отказали начальству въ повиновеніи; нашлись и мятежные корабли, которые выбросили за бортъ своихъ офицеровъ. Это значитъ, что нѣтъ страны, гдѣ бы логика войны не оказывала тлетворнаго для національнаго чувства вліянія. Въ Германіи, какъ и всюду, предъ массами становится вопросъ, оказавшійся роковымъ для Россіи, — что предпочтительнѣе — интересы класса или спасеніе родины; кто подлинный врагъ — чужой сосѣдній народъ или свои же собственные правители и правящіе классы?

Въ минуту, когда я пишу эти строки [1], мы не знаемъ и знать не можемъ, какъ разрѣшится въ тѣхъ или другихъ странахъ этотъ вопросъ; но уже самая его постановка — показатель грозной опасности. Всѣ утомлены и ослаблены войной, всѣ хотятъ мира; и рядомъ съ этимъ — всѣ вынуждены воевать, чтобы блестящими внѣшними успѣхами подогрѣть слабѣющій шовинизмъ и парализовать начавшееся во всѣхъ странахъ внутреннее броженіе. Обѣ воюющія стороны поставлены передъ необходимостью «войны до конца», потому что неудача или даже простое отсутствіе полнаго блестящаго успѣха можетъ вызвать въ любой странѣ революцію. А потому этотъ вопросъ «войны до конца» для всѣхъ воюющихъ — безысходный, трагическій внутренній вопросъ, который ни для кого не можетъ получить безусловно благополучнаго рѣшенія. Какъ показалъ примѣръ Россіи, война, *не доведенная* до побѣднаго конца, поворачивается фронтомъ внутрь. Но тотъ же поворотъ фронта грозитъ и въ результатѣ послѣдней, отчаянной попытки довести войну до конца. Когда народы истекаютъ кровью, сладкая греза соціалистическаго рая можетъ оказаться для нихъ соблазномъ неотразимымъ. А если при этомъ родина прикрѣпляетъ къ себѣ человѣка не духовной силой религіозной вѣры, а только выгодами, посулами матеріальныхъ благъ, противъ нея въ концѣ-концовъ обращается тотъ массовый эгоизмъ, къ которому она взываетъ. На войнѣ человѣкъ жертвуетъ жизнью для государства, и эта жертва оправдывается, когда она приносится ради какой-либо неумирающей духовной цѣнности, которая переживаетъ личность. Но требовать, чтобы человѣкъ жертвовалъ жизнью

[1] Напоминаемъ читателямъ, что эта книга появилась въ первомъ изданіи лѣтомъ 1918 г.

для матеріальнаго благополучія и комфорта, которымъ послѣ его смерти будутъ пользоваться *другіе*, безумно и несправедливо, ибо человѣческая личность — цѣнность несравненно большая, чѣмъ всякія матеріальныя блага; никакія удобства и выгоды массъ не вознаграждаютъ общество за утрату одной живой человѣческой души. Поэтому государство, которое служитъ только матеріальному благополучію людей, построено на лжи, и массы чуютъ въ немъ обманъ; вотъ почему встрѣчается такъ много простаковъ, которые и въ самомъ дѣлѣ искренно вѣрятъ, что *родина — выдумка капиталистовъ.*

Допустимъ, что міровой кризисъ, приведшій къ столь трагическому концу въ Россіи, разрѣшится болѣе благополучно въ другихъ странахъ, напримѣръ, въ Германіи. Надо знать цѣну этому благополучію; необходимо понять, что, въ концѣ-концовъ, при данныхъ условіяхъ, самая побѣда заключаетъ въ себѣ элементы смертельной опасности — для побѣдителя. Ибо и въ ней сказывается та «логика войны», которая рано или поздно должна проявиться какъ разлагающее ее начало.

Что можетъ означать при данномъ состояніи человѣчества чья-либо полная и всесокрушающая побѣда въ міровой войнѣ? Это не торжество какой-либо высшей правды въ мірѣ, а лишь частное проявленіе всеобщей неправды царящаго въ человѣческихъ отношеніяхъ біологизма — *побѣды организма, болѣе приспособленнаго къ борьбѣ за существованіе.* Эта побѣда, въ концѣ-концовъ, подпадаетъ тому проклятію, о которомъ вѣщаетъ пророческая музыкальная драма Вагнера. Символъ мірового владычества — кольцо Нибелунговъ — обрекаетъ на гибель его обладателя, ибо оно вооружаетъ противъ него всѣхъ, дѣлаетъ его предметомъ всеобщей ненависти. Счастливый побѣдитель долженъ безконечно возобновлять войну и вести ее, доколѣ самъ онъ не станетъ жертвою логики войны. Рано или поздно наступитъ и его очередь. И, каковы бы ни были его силы, разрушающее дѣйствіе войны скажется и въ его судьбахъ.

III. КРУШЕНІЕ МІРСКОГО ПОРЯДКА И ЕГО ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЙ СМЫСЛЪ

Всѣ государства въ мірѣ суть компромиссныя созданія: они служатъ цѣлямъ добра путемъ насилія, осуществляютъ и

обезпечиваютъ миръ мечомъ крови. Война составляетъ законъ ихъ существованія, ихъ жизненную функцію. Но постольку они роковымъ образомъ обречены *логикѣ войны*, т. е. разрушенію и смерти. Этотъ конецъ можетъ наступить раньше или позже; но во всякомъ случаѣ это — конецъ неизбѣжный и справедливый: *всѣ, взявшіе мечъ, мечомъ и погибнутъ* (Матѳ., XXVI, 52).

Въ великой міровой войнѣ XX вѣка отъ начала до конца виденъ этотъ праведный судъ Божій. Характерно, что всѣ ея участники «*вели войну противъ войны*». Таковъ былъ всюду господствующій лозунгъ. Всѣ боролись оружіемъ противъ неумолимаго закона, и всѣ тѣмъ самымъ ему подпадали: всѣ смотрѣли на войну, какъ на *опасность внѣшнюю*, которую въ будущемъ нужно навсегда предотвратить: русскіе, французы и англичане думали, что она грозитъ отъ «германскаго милитаризма», нѣмцы видѣли ея источникъ въ англійскомъ имперіализмѣ и «въ ростѣ русскаго колосса». Всѣ были слѣпы, всѣ не замѣчали, что источникъ войны — *въ насъ самихъ, въ каждомъ* народѣ и въ каждомъ государствѣ. И все, что произошло, было развитіемъ той же логики. Не отъ несчастной *внѣшней* случайности пошатнулся мірской порядокъ въ Россіи: онъ рухнулъ *силою внутренней необходимости*. Говоря словами апостола, *огонь испытываетъ дѣло каждаго, каково оно есть* (1 Коринѳ., III, 13). Русская государственность стала добычею пламени, которое разгорѣлось въ ея же собственныхъ нѣдрахъ. Не случайно наша дѣйствительность стала похожею на адъ: адъ въ ней уже давно таился, но только теперь онъ явно выступилъ наружу. Не у насъ однихъ, а у всѣхъ народовъ государственная жизнь покоится на нѣкоторомъ компромиссѣ съ адомъ, поскольку она подчиняется *закону войны*. И, въ качествѣ созданій компромиссныхъ, всѣ государства рано или поздно должны стать жертвою положеннаго въ ихъ основу внутренняго противорѣчія. Какъ скоро для каждаго народа и государства наступитъ эта роковая минута, предсказать невозможно. До поры до времени темныя силы хаоса въ каждомъ человѣческомъ обществѣ сдерживаются частью противоположными, свѣтлыми духовными силами, частью же внѣшней дисциплиной или унаслѣдованными отъ предковъ преданіями и навыками. Когда эти сдержки слабѣютъ, огонь поглощаетъ созрѣвшее для погибели. Всѣ государства въ мірѣ *огню блюдомы на день суда*. Когда вспыхиваетъ этотъ огонь, какъ вспыхнулъ онъ въ Россіи послѣ міровой войны, никто не

можетъ знать, наступаетъ ли для данной страны день окончательнаго суда и гибели, или же этому процессу горѣнія суждено на нѣкоторый срокъ остановиться у какого-либо предѣла. Возможно, что есть въ данномъ народѣ тѣ духовныя силы, которыя временно остановятъ разрушеніе; возможно, что жизнь, какъ это бывало и прежде, временно спасется отъ присущей ей логики смерти какой-либо непослѣдовательностью. Будетъ ли такъ, или иначе, про то дано знать лишь тому міровому оку, которое видитъ до дна все свѣтлое и темное, что есть въ душѣ народа и въ душѣ каждаго отдѣльнаго человѣка. Но, гдѣ бы ни остановилось дѣйствіе огня, въ немъ сказывается невидимое присутствіе судящаго Логоса въ мірѣ и безусловная правда Его рѣшенія.

Въ горѣніи, въ гибели того, что отдѣлилось отъ божественной жизни и вступило въ компромиссъ со смертью, ясно видна отрицательная сторона того безусловнаго смысла, которымъ судится міръ. Но религіозное исканіе на этомъ успокоиться не можетъ. Ему нужно знать не только то, что *отрицается* Логосомъ, но и то, что имъ *утверждается*. Среди обреченной огню дѣйствительности душа жаждетъ *положительнаго* смысла, ради котораго стоитъ жить; *она ищетъ жизни, достойной вѣчности*. И смыслъ этотъ открывается не вопреки всеобщему горѣнію, а *въ немъ самомъ* и благодаря ему.

Міръ двойственъ. Выраженіе corpus permixtum (смѣшанное тѣло), которымъ латинскіе отцы церкви характеризовали земную церковь, примѣнимо ко всему земному, въ томъ числѣ и къ нашей человѣческой культурѣ, ибо она представляетъ собою пестрое смѣшеніе добраго и злого, безсмертнаго и смертнаго. Въ виду этого смѣшаннаго состава не все въ ней подлежитъ увѣковѣченію и не все — тлѣнію. Судъ огня, «испытующаго дѣло каждаго», именно и выражается въ разрушеніи этого смѣшенія, *въ отдѣленіи тлѣннаго отъ нетлѣннаго*. Когда смертное сгораетъ, вѣчно живое остается. Съ одной стороны, адъ вторгается въ міръ; но съ другой стороны, душа освобождается изъ плѣна; начинается пробужденіе и сосредоточеніе силъ духовныхъ.

Процессъ раздѣленія, осуществляемый въ мірѣ силою судящаго Логоса, выражается въ самомъ наростаніи и обостреніи міровыхъ противоположностей. До сего времени въ нашей дѣйствительности все было окрашено въ однообразный сѣрый цвѣтъ; среди этого однообразія невозможно было разглядѣть, что принадлежитъ добру и что — злу. И люди и ихъ дѣла

были, какъ говорится въ поговоркѣ, *ни Богу свѣчка, ни чорту кочерга*. Теперь только въ жизни появляются опредѣленно темные и рядомъ съ ними — яркіе свѣтлые тона. Съ одной стороны — сгустившаяся надъ міромъ тьма, а съ другой стороны — усилившееся религіозное исканіе, въ которомъ уже чувствуются зачатки положительнаго откровенія. Съ одной стороны — массовое озвѣрѣніе, съ другой стороны — духовный подъемъ страданія выковываютъ духовныя силы. Одни приближаются къ крайнему предѣлу паденія, къ полной утратѣ образа человѣческаго. Но въ то же время другіе съ небывалой силой слышатъ призывъ къ нетлѣнному.

Разъ тлѣнное сгораетъ, тѣмъ самымъ лучшее, что есть въ человѣческой душѣ, отъ него отдѣляется; отдѣляются и самыя души. Происходитъ массовое разореніе, болѣе того, — полное крушеніе всякаго житейскаго благополучія, потому что неувѣренность въ завтрашнемъ днѣ распространяется не только на имущество, но и на жизнь. Люди, сегодня богатые и высокопоставленные, завтра могутъ оказаться безпріютными, нищими, узниками или даже принять мученическую смерть. Ужасъ голодной анархіи виситъ надо всѣми. Какъ же относится человѣческая душа къ этимъ испытаніямъ и, въ особенности, къ самымъ невыносимымъ изъ всѣхъ, — къ тяжелымъ для сердца утратамъ? Тутъ-то и сказывается дѣйствіе огня, отдѣляющаго драгоцѣнный металлъ отъ соломы и дерева. Одни ожесточаются, накопляютъ въ сердцѣ злобу и месть. Другіе, напротивъ, отрѣшаются отъ житейскаго и просвѣтляются. Когда рушится мірской порядокъ, люди пріучаются къ утратѣ комфорта и благосостоянія съ легкостью духа, которая при иныхъ условіяхъ представляется немыслимою, невозможною. Кого изъ насъ не смущало изреченіе Евангелія, что *удобнѣе верблюду пройти черезъ игольныя уши, чѣмъ богатому войти въ царство Божіе* (Марк., X, 25). И вотъ, когда рушится богатство, совершающееся въ душахъ превращеніе дѣлаетъ вразумительнымъ отвѣтъ Христа на это смущеніе: *невозможное человѣкамъ, возможно Богу*. Гибель богатства дѣйствительно очищаетъ души.

Дѣло не ограничивается однимъ отрѣшеніемъ отъ суеты: совершается глубокій переворотъ во внутреннемъ мірѣ человѣка: общность страданія и несчастія повышаютъ въ людяхъ состраданіе, сочувствіе и готовность къ дѣятельной помощи другъ другу. Что это за переворотъ? Въ немъ также есть своя глубокая внутренняя логика, *діаметрально противоположная логикѣ войны*. Что можетъ быть общаго между ло-

гикою борьбы за существованіе и логикою отрѣшенія отъ житейскаго, логикою самоотреченія, самопожертвованія и безкорыстнаго сочувствія къ другимъ! Ясно, что тутъ поворотъ души человѣческой уже заключаетъ въ себѣ зачатокъ переворота космическаго: разъ сердце человѣческое возвысилось надъ кровавою борьбою за существованіе, разъ оно почувствовало чужое страданіе, какъ свое собственное, и, стало-быть, ощутило внутреннюю органическую связь, объединяющую человѣчество во единое существо, — оно тѣмъ самымъ осуществляетъ въ себѣ законъ другого міра. Это уже безъ сомнѣнія — *явленіе сверхбіологическаго начала въ нашей дѣйствительности,* притомъ явленіе, вызванное именно крайнимъ и одностороннимъ утвержденіемъ біологизма въ человѣческомъ обществѣ: *это — прямой отвѣтъ человѣческаго духа на искушенія звѣрочеловѣчества.* Въ кровавые дни междоусобной борьбы съ небывалой исключительностью и силою утверждаются перегородки, отдѣляющія классъ отъ класса и человѣка отъ человѣка; но именно поэтому, съ другой стороны, рушатся преграды между человѣческими сердцами. Завязываются новыя, раньше, казалось бы, невозможныя внутреннія связи между людьми. Сегодня разореніе уже такъ или иначе коснулось всѣхъ, на завтра никто не застрахованъ отъ голодной или насильственной смерти. И вотъ семьи, раньше далекія и чуждыя другъ другу, собираются и живутъ подъ однимъ кровомъ, терпя общія лишенія и помогая другъ другу въ опасности. Эти общія испытанія приводятъ къ мысли, что людямъ нужно жить, какъ жили христіане въ вѣкъ апостольскій.

Не станемъ преувеличивать значенія этихъ положительныхъ фактовъ. Это — всего только робкое начало, ростокъ новой жизни, который можетъ остановиться въ своемъ развитіи и заглохнуть, если вернется преждевременно благополучіе. Страшно выговорить это слово, потому что причинная связь между духовнымъ ростомъ и неблагополучіемъ показываетъ, *до чего неблагополучіе бываетъ нужно человѣческой душѣ.* Но для того, чтобы дать отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ разразившейся надъ міромъ катастрофы, надо договориться до конца, надо понять смыслъ самого неблагополучія, какъ бы безпредѣльно оно ни было. И вотъ мы видимъ, что въ огнѣ выявляются и рождаются въ міръ новыя духовныя цѣнности, отдѣляются и освобождаются отъ житейскаго мусора раньше скрытыя отъ взора сокровища человѣческаго сердца. Совершается ли это духовное обновленіе только въ меньшинствѣ

угнетенныхъ, страждущихъ, гонимыхъ? Нѣтъ! Разъ катастрофа становится всеобщею, она не можетъ не коснуться широкихъ массъ.

И что же мы видимъ! Почему церкви наполняются молящимися? Откуда взялось воодушевленіе вѣрующихъ массъ и ихъ рѣшительный, дружный отпоръ гонителямъ? Изъ какихъ слоевъ общества набираются эти десятки и сотни тысячъ молящихся, безстрашно рискующихъ жизнью во время крестныхъ ходовъ? Преодолѣвается отчужденіе между классами; имущіе и неимущіе собираются вокругъ одной и той же святыни и сближаются въ общемъ дѣлѣ ея защиты. Въ церкви и раскрывается тотъ высшій сверхбіологическій законъ жизни, который объединяетъ всѣхъ безъ различія. Оттого-то Церковь особенно ненавистна сторонникамъ безпощадной классовой борьбы — тѣмъ, кто сѣетъ въ человѣческомъ обществѣ сѣмена человѣконенавистничества и злобы. Но, ненавидя ее, они должны считаться съ ея силою, а сила эта — тѣмъ могущественнѣе, чѣмъ больше обрушившаяся на міръ тяжесть страданій.

Судьбы русской церкви, безъ сомнѣнія, — самое поучительное изъ всего, что намъ приходилось наблюдать въ скорбные дни русской революціи. Съ одной стороны, именно Церковь всего больше пострадала отъ человѣческой злобы. Чему только она ни подвергалась. И ограбленію, и поруганію, и кощунству, и жестокому мучительству. Но не даромъ лилась кровь ея мучениковъ. Среди всеобщаго разрушенія въ ней одной проявились силы созидательныя. Во всѣхъ сферахъ жизни мірской русская революція дала одни только отрицательные результаты. *Она принесла пользу только Церкви*, ибо способствовала ея духовному росту своими гоненіями, своими попытками ее разрушить.

Прежде всего, благодаря революціи, Церковь освободилась отъ мірского плѣна. Рухнуло ея внѣшнее благополучіе, которое раньше доставалось ей тяжкою цѣною порабощенія мірской власти; зато черезъ крушеніе этого благополучія она пріобрѣла безцѣнный даръ духовной свободы. И этотъ даръ былъ ею использованъ для проведенія въ жизнь великихъ преобразованій, обновившихъ все церковное управленіе и всю церковную общественность на началахъ соборности. Но не во внѣшнихъ реформахъ тутъ центръ тяжести. Важно то, что, послѣ многовѣкового сна, въ Церкви снова повѣялъ духъ жизни. Возродилась патріаршая власть — живой центръ духовнаго объединенія: явился вождь, вокругъ котораго Цер-

ковь собралась и сплотилась для борьбы противъ хулителей и насильниковъ. Возрождается приходъ, объединяются между собою въ стройныя организаціи приходы, тоже въ цѣляхъ общей борьбы и защиты попираемой святыни. Въ церквахъ раздается снова давно умолкнувшее и забытое живое слово *свободной* проповѣди! Однимъ словомъ, начинается процессъ церковнаго возрожденія. Чѣмъ больше мірской порядокъ разлагается и распадается, тѣмъ больше Церковь собирается и организуется. И въ этомъ собираніи жизни вокругъ духовнаго центра яснѣе, прозрачнѣе, чѣмъ въ чемъ-либо другомъ, сказывается безусловный, положительный смыслъ переживаемой нами разрухи. Ибо причинная зависимость между крушеніемъ связей мірскихъ и возстановленіемъ связей духовныхъ тутъ совершенно очевидна!

IV. КАТАСТРОФИЧЕСКІЯ ЭПОХИ И «ПОСЛѢДНІЕ ДНИ»

Есть пророческія слова въ Евангеліи, совершенно точно выражающія значеніе нашихъ катастрофическихъ переживаній.

Не думайте, что Я пришелъ принести миръ на землю: не миръ пришелъ Я принести, но мечъ. Ибо Я пришелъ раздѣлить человѣка съ отцомъ его, и дочь съ матерью ея, и невѣстку съ свекровью ея. И враги человѣку домашніе его (Матѳ., X, 34—37). Въ октябрѣ 1917 года, въ дни московскаго разстрѣла, мнѣ пришлось наблюдать одну такую семейную драму, — образецъ того, что въ катастрофическіе періоды исторіи переживается многими семьями. Отецъ принадлежалъ къ правящимъ большевистскимъ сферамъ; сыновья-офицеры сражались противъ большевиковъ, а мать была на сторонѣ сыновей противъ мужа. Такъ и говорится въ Евангеліи: *Предастъ же братъ брата на смерть и отецъ сына; и возстанутъ дѣти на родителей и умертвятъ ихъ* (Матѳ., X, 21).

Между царствіемъ Божіимъ и царствующимъ на землѣ зломъ не можетъ быть никакихъ компромиссовъ. Вотъ почему крушеніе двойственныхъ, противорѣчивыхъ установленій, осуществляющихъ на землѣ недопустимый компромиссъ между добромъ и зломъ, разсматривается въ Евангеліи какъ признакъ близости второго пришествія Христова. Чтобы

осуществился на землѣ безусловный, вѣчный миръ между Богомъ и тварью, долженъ разрушиться тотъ ложный миръ, который соединяетъ тварь съ чуждымъ и съ враждебнымъ Богу началомъ. Рѣшительное, ясное самоопредѣленіе твари къ добру или ко злу не оставляетъ для такого мира мѣста на землѣ. Вотъ почему, по Евангелію, близость второго пришествія Христа предвѣщается катастрофическими событіями, въ которыхъ выражается глубочайшее внутреннее раздѣленіе міровыхъ началъ. Чтобы опредѣлиться къ своему окончательному, грядущему образу, міръ земной долженъ перестать быть «смѣшаннымъ тѣломъ». Судъ вѣчнаго Логоса надъ міромъ и есть тотъ острый мечъ, который разсѣкаетъ всякія двусмысленныя сочетанія, — все, что носитъ на себѣ печать полу-лжи или полу-правды. И это разсѣченіе — процессъ болѣзненный, катастрофическій.

Въ человѣчествѣ внутреннее раздѣленіе выражается прежде всего *въ войнахъ;* но война — не конецъ, а начало всеобщаго раздѣленія, которое должно проникнуть во всѣ общественныя отношенія. Такъ и говоритъ Евангеліе. *Когда услышите о войнахъ и о военныхъ слухахъ, не ужасайтесь: ибо надлежитъ сему быть; но это еще не конецъ* (Марк., XIII, 7, Матѳ., XXIV, 6. Лук., XXI, 9). Евангеліе указываетъ и другіе признаки всеобщаго распада человѣчества, — *глады* и *смятенія* (Марк., XIII, 8), *моры* (Матѳ., XXIV, 7). Мы знаемъ, что всѣ эти явленія тѣсно связаны съ войною и составляютъ естественное ея послѣдствіе. *Смута* рождается изъ войны, потому что война расшатываетъ весь государственный механизмъ, *голодъ,* — потому что война и смута повреждаютъ все народное хозяйство и, наконецъ, *моры,* — потому что война всегда служитъ причиною возникновенія жестокихъ эпидемій. Въ Евангеліи указывается еще одно явленіе, служащее предвѣстникомъ близкаго конца вселенной, — *землетрясенія по мѣстамъ* (Матѳ., XXIV, 7, Марк., XIII, 8, Лук., XI, 11). Связь между этими явленіями вулканическихъ силъ и событіями исторіи человѣчества въ данномъ случаѣ не очевидна и не можетъ быть вскрыта научнымъ анализомъ; но *мистически* связь явленій человѣческой разрухи съ явленіями разрушенія космическаго вполнѣ понятна. Разъ смыслъ всемірной исторіи есть тѣмъ самымъ и смыслъ существованія земной планеты, — конецъ человѣчества есть тѣмъ самымъ и ея конецъ; поэтому и совпаденіе катастрофическихъ событій исторіи съ «*ужасными явленіями*» (Лук., XI, 11) вполнѣ естественно.

Само по себѣ крушеніе безсмыслицы еще не есть осуществленіе смысла. Поэтому неудивительно, что во всѣхъ отмѣченныхъ здѣсь проявленіяхъ хаоса во внѣшней природѣ и въ человѣчествѣ Евангеліе видитъ только *начало болѣзней* (Матѳ., XXIV, 8, Марк., XIII, 8). Предсмертная болѣзнь вселенной достигаетъ кульминаціонной точки своего развитія лишь въ тотъ моментъ, когда началомъ раздѣленія борющихся въ мірѣ стихій становится самъ смыслъ міра, когда міръ раскалывается надвое въ ожесточенной борьбѣ за или противъ Евангелія. Для этого нужно, чтобы Евангеліе Царствія было проповѣдано *по всей вселенной* (Матѳ., XXIV, 14). Лишь послѣ этого возможно наступленіе того всемірнаго гоненія противъ проповѣдниковъ вѣры Христовой, которое и будетъ ближайшимъ предвѣстникомъ всеобщаго конца. *Тогда будутъ предавать васъ на мученія и убивать васъ, и вы будете ненавидимы всѣми народами за имя Мое. И тогда соблазнятся многіе; и другъ друга будутъ предавать и возненавидятъ другъ друга* (Матѳ., XXIV, 9—10). Борьба будетъ вестись не только мечомъ крови, но и духовнымъ оружіемъ лжехристовъ и *лжепророковъ*, которые *прельстятъ многихъ* (Матѳ., XXIV, 5, 11).

Всѣ указанные Евангеліемъ признаки близости конца вселенной налицо въ *наши* дни; и, однако, мы должны быть чрезвычайно осторожны въ выводахъ изъ этого факта. Въ большей или меньшей степени тѣ же явленія повторяются во всѣ дни великихъ міровыхъ потрясеній и кризисовъ. Не въ первый разъ міръ обагряется кровью, и не въ первый разъ изъ войны рождается смута и голодъ; также и гоненіе противъ Церкви, начавшееся на нашихъ глазахъ, — не только не первое, но и далеко не самое безпощадное. Отъ начала христіанской эры не разъ повторялись катастрофическія эпохи, и всякій разъ событія вызывали въ христіанскомъ обществѣ эсхатологическія предчувствія; сопоставляя ихъ съ пророчествами Евангелія, христіане говорили о непосредственной близости конца. О послѣднихъ дняхъ говорили христіане въ дни крушенія западной римской имперіи. Средневѣковье, гдѣ состояніе войны и междоусобія имѣло характеръ хроническій, было полно предчувствіемъ непосредственной близости конца. Предчувствія эти обострились въ вѣкъ реформаціи и вызванныхъ ею войнъ. У насъ въ Россіи эсхатологическое настроеніе было вызвано въ царствованіе Петра Великаго многочисленными войнами и гоненіями противъ раскольниковъ; оно возродилось въ дни войнъ наполеоновскихъ. Изъ вѣка

въ вѣкъ повторялся все тотъ же оптическій обманъ. Всякій разъ оказывались одинаково неправыми тѣ, кто пріурочивалъ евангельскія предсказанія къ какой-либо опредѣленной датѣ, болѣе того, — къ опредѣленной *эпохѣ* исторіи. А въ то же время всякій разъ была и *великая правда* въ тѣхъ предчувствіяхъ.

Міровыя катастрофы повторяются въ исторіи. При каждомъ повтореніи онѣ становятся глубже и шире, распространяются на все большую и большую область земной поверхности. Мы не знаемъ и знать не можемъ, сколько разъ суждено повторяться въ мірѣ катастрофическимъ явленіямъ войны, смуты, голода и гоненія, какъ часты и какъ сильны будутъ въ будущемъ землетрясенія, которыхъ также бываетъ много во всѣ вѣка. Но, какъ бы часто ни повторялись эти ужасы, — безусловный смыслъ ихъ всегда одинъ и тотъ же. *Они всегда означаютъ не только близость конца, но и дѣйствительное его приближеніе.* Ошибка начинается только съ того момента, когда мы начинаемъ мѣрить эту близость нашимъ человѣческимъ аршиномъ, т. е. днями или годами въ буквальномъ смыслѣ и, въ особенности, — *опредѣленными датами.*

Самъ Христосъ жилъ въ предчувствіи близости послѣднихъ дней. *Истинно говорю вамъ: не прейдетъ родъ сей, какъ все сіе будетъ* (Матѳ., XXIV, 34, Марк., XIII, 30, Лук., XXI, 32). Болѣе того, всѣ наши человѣческія умозаключенія отъ катастрофическихъ событій къ близости конца вселенной заранѣе оправданы въ Евангеліи. *Такъ, и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко царствіе Божіе* (Лук., XXI, 31). Но только не слѣдуетъ забывать, что подлинный смыслъ этого изреченія можетъ быть понятъ лишь въ связи съ другимъ изреченіемъ Христа. *О днѣ же томъ или часѣ никто не знаетъ, ни ангелы небесные, ни Сынъ, но только Отецъ* (Марк., XIII, 32, Матѳ., XXIV, 36). Стало-быть, увѣренность въ *близости* пришествія Христа признается вполнѣ правильнымъ выводомъ изъ событій, но только она не должна переходить въ самонадѣянное и легкомысленное гаданіе о срокѣ. Христосъ несомнѣнно чувствовалъ и сознавалъ Царствіе Божіе, какъ имѣющее наступить вскорѣ, находящееся *близко, при дверяхъ* (Марк., XIII, 29 [1]). И предчувствіе это,

[1] Ср. вступительныя слова Апокалипсиса: «Откровеніе Іисуса Христа, которое далъ Ему Богъ, чтобы показать рабамъ своимъ, чему надлежитъ быть вскорѣ» (Апок. I, 1).

разумѣется, не опровергается тѣмъ, что со дня рожденія Спасителя идетъ уже двадцатый вѣкъ: ибо у Бога день, какъ тысяча лѣтъ.

Что понимать подъ тою близостью Царствія Божія, о которой говорятъ приведенные тексты, — близость срока или близость цѣли? Разъ срокъ составляетъ тайну не только для людей, но и для ангеловъ, очевидно, что не о немъ здѣсь идетъ рѣчь. Притомъ, что слѣдуетъ разумѣть подъ срокомъ близкимъ? Разъ близость измѣряется не человѣческою мѣрою, — она имѣетъ здѣсь иной, божественный и, стало-быть, вовсе не временный смыслъ. Ибо для Божества, которое объемлетъ все теченіе времени во единый мигъ, близки всѣ сроки, въ томъ числѣ и тѣ, которые намъ, людямъ кажутся безконечно отдаленными. Очевидно, что подъ близостью тутъ слѣдуетъ разумѣть нѣчто другое, — именно *метафизическую близость цѣли.* При такомъ толкованіи всѣ изреченія Евангелія относительно признаковъ второго пришествія Христа сразу пріобрѣтаютъ глубокое конкретное примѣненіе ко всѣмъ катастрофическимъ эпохамъ исторіи вообще и къ нашей эпохѣ въ частности.

Путь спасенія — вообще путь катастрофическій. И каждый новый шагъ на этомъ пути, каждое новое огненное испытаніе готовитъ катастрофу заключительную и тѣмъ самымъ приближаетъ міръ къ его вѣчному концу. Когда сгораетъ человѣческое благополучіе, гибнутъ относительныя цѣнности, рушатся утопіи, — это *всегда* бываетъ признакомъ, что Царство Божіе *близко, при дверяхъ:* потому что именно черезъ отрѣшеніе отъ утопическаго и относительнаго человѣкъ *сердцемъ* приближается къ вѣчному и безусловному. Именно катастрофа, въ которой гибнетъ временное, готовитъ грядущій космическій переворотъ. Царствіе Божіе вначалѣ не приходитъ примѣтнымъ образомъ: оно зачинается во внутреннемъ мірѣ человѣка. Но этотъ внутренній переворотъ души, обращающейся къ Богу, имѣетъ необъятное, космическое значеніе: ибо въ немъ осуществляется *перемѣщеніе центра міроваго тяготѣнія.* Благодаря крушенію земныхъ надеждъ происходитъ величайшій сдвигъ въ жизни духовной: человѣческіе помыслы, желанія, надежды переносятся изъ одного плана существованія въ другой. И въ этомъ сдвигѣ являются въ мірѣ величайшія творческія силы. Именно въ катастрофическія эпохи человѣческое сердце даетъ міру лучшее, что въ немъ есть, а уму открываются тѣ глубочайшія тайны, которыя въ будничныя эпохи исторіи заслоняются отъ умственнаго

взора сѣрою обыденщиною. Среди пламени мірового пожара, уничтожающаго обветшавшія формы жизни, рождаются тѣ величайшія откровенія Духа Божія на землѣ, которыя предваряютъ явленія новой земли. Эти явленія божескаго въ человѣкѣ несомнѣнно предвѣщаютъ и готовятъ «послѣдніе дни», ибо именно въ нихъ видимо воплощается смыслъ всего творенія — конецъ и предѣлъ всего мірового развитія. Но было бы глубоко ошибочно видѣть въ этихъ предвѣстникахъ конца какія-либо хронологическія указанія на тотъ день, который придетъ «какъ тать въ нощи».

V. КОНЕЦЪ — РАЗРУШЕНІЕ И КОНЕЦЪ — ЦѢЛЬ

Есть одна отдаленная эпоха древняго міра, которая даетъ удивительно яркую иллюстрацію значенія катастрофическаго въ исторіи. Я говорю о пелопонесской войнѣ, которая была, несомнѣнно, величайшей катастрофой древней Греціи.

Связь положительнаго и отрицательнаго момента Божьяго суда надъ міромъ можетъ быть выяснена съ величайшею наглядностью именно на этомъ примѣрѣ, потому что исторія Греціи представляетъ собою вполнѣ закончившійся, во всѣхъ своихъ частяхъ завершившійся циклъ мірового развитія. Какой же урокъ даетъ намъ эта война? Послѣ величайшаго національнаго успѣха въ борьбѣ съ персами внезапно открылся тяжкій смертельный недугъ, подтачивавшій всю греческую культуру. Война раздѣлила все въ Элладѣ — и отдѣльныя ея государства, и общественныя группы, и партіи. Война междугосударственная тутъ была логически и жизненно связана съ войною гражданскою между богатыми и бѣдными, ибо съ самаго начала она велась между величайшей демократіей и могущественнѣйшей олигархіей Эллады. И результатъ войны оказался гибельнымъ для всѣхъ — для побѣдителя не менѣе, чѣмъ для побѣжденнаго. Война привела къ полному и всеобщему внутреннему истощенію. Она разложила всю греческую государственность и общественность, внесла деморализацію во всѣ общественные слои. Она сдѣлала бѣдныхъ грабителями, богатыхъ — заговорщиками и измѣнниками по неволѣ, ибо заговоръ и измѣна въ тѣ дни были нерѣдко единственнымъ способомъ защиты противъ не сдержаннаго закономъ своеволія черни. Въ войнѣ же родилась и воспиталась отвратительная форма демагогической тираннiи. Словомъ, вой-

на сдѣлала въ то время то же, что она дѣлаетъ въ наши дни. Она воздвигла классъ на классъ и брата на брата. Тѣмъ самымъ она сдѣлала Грецію легкою добычею внѣшней силы. Междоусобная распря Спарты и Аѳинъ подготовила торжество Македоніи.

Казалось бы, что можетъ быть безсмысленнѣе этого конца Греціи, самаго культурнаго изъ народовъ древняго міра! По Гегелю — единственное положительное пріобрѣтеніе пелопонесской войны для человѣчества есть безсмертное о ней твореніе Ѳукидида. Съ перваго взгляда это остроумное замѣчаніе можетъ показаться справедливымъ; и однако углубленное изученіе историческихъ событій убѣждаетъ въ его поверхностности. Въ дѣйствительности пелопонесская война была *началомъ конца* Греціи *въ двоякомъ смыслѣ, — въ смыслѣ разрушенія* временныхъ формъ быта и въ смыслѣ *достиженія высшей духовной цѣли* національнаго развитія. Въ этомъ горѣніи временнаго явился тотъ безусловный смыслъ, который составляетъ непреходящее содержаніе всей греческой культуры.

Не случайно именно въ дни пелопонесской войны или послѣ нея, подъ вліяніемъ переживаній, ею вызванныхъ, родились тѣ духовныя цѣнности, которыя составляютъ величайшій вкладъ Эллады въ сокровищницу всемірной культуры. Не будь этихъ переживаній, не было бы и многихъ великихъ твореній греческихъ трагиковъ, комедій Аристофана, философіи Сократа и Платона. Въ особенности въ исторіи греческой философіи бросается въ глаза эта внутренняя связь между катастрофическими переживаніями и высшимъ духовнымъ подъемомъ. Когда мы читаемъ вдохновенное изображеніе послѣднихъ минутъ жизни Сократа въ платоновомъ Федонѣ, эта связь становится очевидною. Не личная, а національная катастрофа была двигателемъ сократовской проповѣди безсмертія. Сократъ былъ свидѣтелемъ великой разрухи общественной жизни, глубочайшаго нравственнаго паденія родины. Отсюда — все дѣло его жизни: порочной и суетной жизни родного города онъ противополагаетъ иную, высшую жизнь, основанную на знаніи божественнаго. Таинственнымъ демоническимъ внушеніемъ вызывается уходъ философа изъ политики. Этимъ же откровеніемъ обусловливается и самый уходъ его изъ жизни, ибо причина его казни — въ его проповѣди. Такимъ образомъ, откровеніе этой возвышенной мысли и этой праведной жизни представляетъ собою прямой отвѣтъ на современное философу обнаженіе безсмыслицы.

Съ одной стороны — осатанѣвшая чернь, преступившая законъ божескій и человѣческій, а съ другой стороны — высшій подвигъ добра, смерть праведника за правду, — такова основная трагическая противоположность эпохи. Въ ней судъ Божій проявляется какъ острый мечъ, отдѣляющій и разсѣкающій живое и мертвое, смыслъ и безсмыслицу. Народъ, умертвившій величайшаго изъ своихъ сыновъ, тѣмъ самымъ отрекся отъ смысла своего существованія и обрекъ себя смерти. Зато пророку, отверженному своими согражданами, дано было явить міру откровеніе вѣчной жизни черезъ смерть. Вся философія Платона, это яркое видѣніе другого міра, представляетъ собою дальнѣйшее развитіе и раскрытіе этого сократовскаго откровенія. Потусторонняя красота міра божественныхъ идей открылась Платону въ дни обнаженія суеты и призрачности человѣческой жизни.

Въ послѣдущей исторіи мы найдемъ множество такихъ примѣровъ. Видѣніе нерушимаго, вѣчнаго града Божія открылось блаженному Августину въ катастрофическіе дни взятія Рима Аларихомъ, въ вѣкъ паденія западной римской имперіи. Религіозный подъемъ Савонаролы и Фра Беато былъ возможенъ въ дни чудовищныхъ явленій зла, въ вѣкъ Макіавелли и Цезаря Борджіа. У насъ въ Россіи среди ужасовъ татарщины зародился тотъ духовный подъемъ, который выразился въ житіи св. Сергія и въ безсмертныхъ произведеніяхъ новгородской иконописи. Всѣ эти и многіе другіе примѣры свидѣтельствуютъ объ одномъ и томъ же, — о положительномъ значеніи катастрофическаго въ мірѣ, о связи глубочайшихъ откровеній съ крушеніемъ человѣческаго благополучія. Вотъ почему второму пришествію Спасителя должна предшествовать такая скорбь, которой не было отъ начала міра.

Какъ бы ни были соблазнительны историческія аналогіи, изъ нихъ нельзя извлекать болѣе, чѣмъ онѣ даютъ на самомъ дѣлѣ. Возможно, что пережитая нами міровая война есть начало конца Европы; возможно, что и здѣсь обѣ воюющія стороны работали въ пользу Японіи или Китая, какъ нѣкогда спартанцы и аѳиняне работали въ пользу Македоніи. Но возможенъ и другой исходъ: возможна временная, болѣе или менѣе продолжительная остановка начавшагося на нашихъ глазахъ процесса всеміpнаго разрушенія. Намъ не дано знать, начались ли уже теперь послѣдніе дни предѣльной высшей скорби. Вѣрно только одно: вѣчная жизнь міра осуществляется черезъ смерть его временныхъ формъ; дости-

женіе безусловнаго смысла готовится разрушеніемъ всего половинчатаго и двусмысленнаго. Постольку и переживаемыя нами испытанія готовятъ конецъ міра въ двоякомъ смыслѣ — и въ смыслѣ прекращенія суеты, и въ смыслѣ творческаго завершенія мірового движенія.

Совершается судъ надъ міромъ; и всѣ тѣ духовныя силы, которыя таятся въ человѣчествѣ, должны обнаружиться въ этомъ огненномъ испытаніи. Самое разрушеніе мірского порядка доказываетъ, что Царство Божіе насъ коснулось: *оно близко, при дверяхъ.* Все то, что его не вмѣщаетъ, подлежитъ разрушающему дѣйствію огня, разгорѣвшагося въ мірѣ. Но для тѣхъ народовъ, которые сумѣютъ осознать и вмѣстить его откровенія, наступаетъ эпоха великихъ духовныхъ подвиговъ и высшаго творчества.

VI. СМЫСЛЪ МІРА И ОТНОСИТЕЛЬНЫЯ ЦѢННОСТИ КУЛЬТУРЫ

Всѣмъ сказаннымъ подготовляется нашъ отвѣтъ на поставленный въ началѣ этой главы вопросъ о смыслѣ человѣческой культуры. Отвѣтъ этотъ, въ виду отмѣченнаго уже выше *смѣшаннаго состава* человѣческой жизни вообще и культуры въ частности, не можетъ быть ни простымъ *да*, ни простымъ *нѣтъ*. Въ культурѣ есть элементы, обреченные тлѣнію, но есть и другіе, подлежащіе увѣковѣченію: есть въ ней цѣнности отрицательныя, но есть и положительныя, причемъ эти послѣднія въ свою очередь подраздѣляются на цѣнности безусловныя и относительныя.

Руководящимъ началомъ для распознаванія тѣхъ и другихъ для насъ долженъ служить, очевидно, все тотъ же критерій, коимъ апостолъ учитъ узнавать Духа Божія и духа заблужденія (Іоанн., IV, 2—3). Мысль о Христѣ, пришедшемъ во плоти, для христіанина выражаетъ собою *основную задачу* культуры, — то начало, которое она призвана воплощать въ жизни; а признаніе за культурой положительной задачи есть тѣмъ самымъ ея оправданіе. Разъ началомъ религіозной жизни человѣческаго общества является воплощеніе божескаго въ человѣческомъ, человѣческій умъ и человѣческая воля призываются къ творческому участію въ дѣлѣ Божіемъ. Христіанскій идеалъ выражается

не въ одностороннемъ *монофизитскомъ* утвержденіи божескаго начала: онъ требуетъ отъ насъ сочетанія беззавѣтной преданности Богу съ величайшей энергіей человѣческаго творчества. Человѣкъ призванъ быть на землѣ сотрудникомъ въ строительствѣ дома Божія; и этой задачѣ должна служить вся человѣческая культура, наука, искусство и общественная дѣятельность. Необходимость христіанской философіи оправдана всѣмъ тѣмъ, что сказано въ предыдущей главѣ о дѣятельномъ участіи человѣческаго ума въ Богопознаніи. О цѣнности религіознаго искусства достаточно краснорѣчиво говорятъ многочисленные памятники церковной архитектуры, скульптуры и музыки, а цѣнность религіозной живописи, благодаря осужденію иконоборчества на седьмомъ вселенскомъ соборѣ, получила даже значеніе церковнаго догмата; едва ли нуждается въ доказательствахъ и цѣнность христіанской общественности. Однимъ словомъ, не вызываетъ сомнѣній *положительная* необходимость и цѣнность культуры религіозной въ собственномъ смыслѣ слова.

Также не вызываетъ сомнѣнія и *отрицательная* цѣнность той явно антирелигіозной культуры, которая стремится утвердить на землѣ царство безбожнаго человѣка. Это именно та культура, которая разрушается и гибнетъ въ разгорѣвшемся на нашихъ глазахъ мiровомъ пожарѣ. Въ катастрофическихъ событіяхъ всемiрной исторіи мы читаемъ ей судъ и осужденіе.

Но этими указаніями на *явно* положительныя и *явно* отрицательныя элементы культуры отвѣтъ на нашъ вопросъ не исчерпывается вслѣдствіе существованія въ человѣческой жизни области смѣшанной, окончательно не опредѣлившейся, а потому въ концѣ-концовъ, спорной. Есть безусловное добро и безусловное зло; но есть и средняя область *относительнаго,* религіозная оцѣнка которой представляетъ значительныя трудности. Спорнымъ съ христіанской точкой зрѣнія представляется, какъ уже было мною указано, не вопросъ о религіозной, а вопросъ *о свѣтской* культурѣ. Можно ли признавать за ней какую-либо положительную цѣнность, хотя бы относительную? Не предрасполагаетъ ли сказанное здѣсь о значеніи катастрофическаго въ исторіи къ отрицательной ея оцѣнкѣ? Если цѣли божественнаго домостроительства осуществляются черезъ крушеніе мiрского порядка и мiрского строенія, не значитъ ли это, что мы должны смотрѣть на весь мiрской порядокъ, а съ нимъ вмѣстѣ и

на всю свѣтскую культуру, какъ на *цѣнность отрицательную?*

То или иное рѣшеніе этого вопроса имѣетъ огромную практическую важность: ибо, въ концѣ-концовъ, это — вопросъ обо всемъ нашемъ отношеніи къ міру. Должны ли мы быть дѣятельны въ немъ, бороться изъ за него, спасать гибнущее мірское строеніе или спокойно предоставить его собственной участи? Должны ли мы тушить міровой пожаръ или, сложа руки, ждать того Божьяго суда надъ міромъ, который предвозвѣщается этой картиной всеобщаго разрушенія?

Отказъ отъ борьбы за міръ съ религіозной точки зрѣнія можетъ показаться весьма соблазнительнымъ. Особенно у насъ въ Россіи, при нашей наклонности къ пассивной религіозности, многіе увлекаются этимъ отрицательнымъ рѣшеніемъ жизненнаго вопроса. Настроеніе «недѣланія» въ ожиданіи непосредственно предстоящаго конца міра и скораго пришествія Христова, — свойственно многимъ изъ нашихъ религіозныхъ сектъ. Также и отождествленіе мірского порядка съ «царствомъ антихриста» — уклонъ религіозной мысли или скорѣе религіознаго мироощущенія, довольно у насъ распространенный. Тѣмъ болѣе необходимо предостеречь противъ опасности, которая создается подобнаго рода настроеніями.

Именно признавая мірской порядокъ «царствомъ антихриста», мы отдаемъ его во власть антихриста. А отказъ отъ борьбы за міръ есть недостойная человѣка, и въ особенности христіанина, капитуляція передъ господствующимъ въ мірѣ зломъ.

Въ основѣ всѣхъ этихъ пассивныхъ настроеній, такъ или иначе связывающихся съ эсхатологіей, лежитъ двоякая ошибка религіозной мысли и религіознаго чувства, — ложный *максимализмъ,* пренебрегающій относительными цѣнностями, и нехристіанское, *фаталистическое* пониманіе конца міра.

Начну съ перваго заблужденія. — Мірской порядокъ, какъ таковой, представляетъ собою, разумѣется, цѣнность относительную и временную: ибо конечный идеалъ христіанства есть — *Богъ какъ всяческая во всемъ;* основное требованіе этого идеала есть пресуществленіе всего человѣческаго, болѣе того, — всего земного въ Богочеловѣчество. Какъ уже было мною указано въ другомъ мѣстѣ[1], «это требованіе во всей его

[1] Міросозерцаніе В. С. Соловьева, т. I, 577. (Москва, 1913 г. Книгоиздательство «Путь»).

полнотѣ осуществляется лишь *черезъ упраздненіе отдѣльнаго самостоятельнаго мірского союза,* мало того — *черезъ упраздненіе міра,* какъ обособленной и отличной отъ царствія Божія сферы». Въ качествѣ цѣнности относительной и временной, мірской порядокъ не можетъ и не долженъ перейти въ вѣчность. И однако съ христіанской точки зрѣнія было бы не только ошибочно, но и предосудительно требовать его немедленнаго упраздненія, или хотя бы отрицать цѣнность его во времени.

Царствіе Божіе, гдѣ Богъ наполняетъ Собою все, и гдѣ не остается мѣста для какой-либо внѣбожественной дѣйствительности, есть конецъ, *завершеніе* міровой исторіи, а не какая-либо изъ начальныхъ и посредствующихъ стадій ея развитія. Пока міръ не созрѣлъ для окончательнаго самоопредѣленія, пока онъ не вмѣщаетъ въ себѣ полноты божественной жизни, онъ остается внѣбожественною областью. Въ качествѣ таковой онъ временно остается *за порогомъ* Царствія Божія; но отсюда, разумѣется, не слѣдуетъ, чтобы онъ долженъ былъ быть отданъ во владычество бѣсу. Въ этомъ заключается оправданіе мірского порядка — мірского общества, государства, хозяйства и всей вообще свѣтской культуры.

Въ Царствіи Божіемъ зло побѣждается *изнутри,* въ самой своей возможности — черезъ *органическое* сочетаніе Бога съ человѣчествомъ и съ міромъ, черезъ полное преображеніе вселенной. Наоборотъ, въ порядкѣ мірскомъ зло ограничивается *извнѣ,* подавляется внѣшнею силою государства. Отсюда видно, какъ относится мірской порядокъ къ послѣднимъ, высшимъ цѣлямъ человѣческаго существованія, и въ какомъ смыслѣ онъ цѣненъ. Онъ находится за предѣлами царства благодати, но онъ цѣненъ, какъ посредствующая, *историческая* стадія развитія, необходимая, пока еще не совершился, но совершается историческій переходъ отъ звѣрочеловѣчества къ Богочеловѣчеству.

Какъ уже было мною выяснено въ другомъ мѣстѣ, «въ концѣ временъ восторжествуетъ добро всецѣлое и полное: тогда зло не будетъ противолежать добру, какъ внѣшняя граница; въ этой побѣдѣ, которая завладѣваетъ внѣшнимъ *черезъ внутреннее,* и заключается идеалъ царствія Божія. Та область, гдѣ зло побѣждается лишь внѣшнею силою, еще не есть царствіе Божіе; но для послѣдняго далеко не безразлично, что дѣлается у его преддверія. Съ христіанской точки зрѣнія, понятное дѣло, безконечно лучше то

состояніе человѣчества, гдѣ зло сдержано хотя бы внѣшними, матеріальными преградами, нежели то, гдѣ зло не сдержано ничѣмъ. Вотъ почему Самуилу было велѣно благословить на царство царя израильскаго, и самъ Христосъ вмѣнилъ въ обязанность христіанамъ платить тотъ динарій, на который содержались римскіе легіоны! Евангеліе цѣнитъ государство не какъ возможную *часть* Царствія Божія, а какъ ступень, долженствующую вести къ нему въ историческомъ процессѣ. Кто хочетъ, чтобы жизнь человѣческая когда-нибудь, хотя бы за предѣлами земного, претворилась въ рай, тотъ долженъ благословять ту силу, хотя бы внѣшнюю, которая *до времени* мѣшаетъ міру превратиться въ адъ. Путь къ Царствію Божію таковъ, какимъ онъ нѣкогда явился въ сновидѣніи Іакову: онъ — *лѣствица*, коей вершина — на небѣ, а основаніе — на землѣ. Тотъ ложный максимализмъ, который съ мнимо религіозной точки зрѣнія отвергаетъ низшія и посредствующія ступени во имя вершины — —во имя христіанскаго идеала — отрицаетъ христіанскій путь: это — *максимализмъ не христіанскій, а безпутный*.

«Признаніе *относительныхъ* цѣнностей и положительное къ нимъ отношеніе не только не противорѣчитъ этическому максимализму религіи, но прямо имъ требуется. Ибо, какъ смыслъ *всего* существующаго, Богъ есть смыслъ и всего относительнаго, временнаго. Если совершенное Богоявленіе есть тотъ максимумъ, который составляетъ дѣйствительный конецъ мірового процесса, то этимъ *оправданъ весь процессъ*, и несовершенное его начало (минимумъ), и отдѣльныя, *относительныя* стадіи прогресса. Тѣмъ самымъ оправдано и государство. Христіанскою должна быть признана не та точка зрѣнія, которая требуетъ немедленнаго его упраздненія, и не та, которая спѣшитъ включить его въ Царствіе Божіе, а та, которая раздѣляетъ Божіе и кесарево, воздавая подобающее тому и другому»[1].

Съ этой точки зрѣнія заслуживаетъ осужденія не только антигосударственное, анархическое настроеніе въ собственномъ смыслѣ слова, но и безучастное, *равнодушное* отношеніе къ государству. Разъ государство признается положительною, хотя бы и относительною цѣнностью съ христіанской точки зрѣнія, всякій христіанинъ обязанъ за него бороться. Чѣмъ сильнѣе и настойчивѣе попытки превратить его въ

[1] Міросозерцаніе В. С. Соловьева, томъ I, стр. 582, 583. О цѣнности государства, ср. вообще весь этотъ § (стр. 572—584).

царство «звѣря, выходящаго изъ бездны», тѣмъ больше мы, христіане, должны стремиться удержать государство въ нашихъ рукахъ, сдѣлать его служебнымъ орудіемъ въ борьбѣ противъ звѣринаго начала въ мірѣ.

Такъ понимали задачу государства и его цѣнность величайшіе святые. Какъ поступилъ св. Сергій, когда Россія стонала подъ татарскимъ владычествомъ? Признавалъ ли онъ слабость, а тѣмъ болѣе крушеніе христіанскаго государства за благо? Предписывалъ ли онъ терпѣливо сносить иго насильниковъ и радоваться ему, какъ предвѣстнику скораго пришествія Христова? Нѣтъ, онъ благословилъ вождя русской рати противъ татаръ; онъ обратился въ Дмитрію Донскому съ призывомъ: *Иди смѣло противъ безбожниковъ и побѣдишь!*

Слова эти поучительны для тѣхъ, кто хочетъ быть болѣе христіанами, чѣмъ святой Сергій. Этотъ пустынножитель и отшельникъ, отдавшій жизнь молитвенному подвигу, всѣмъ существомъ своимъ возвысился *надъ міромъ:* и однако онъ не ощущалъ мірской порядокъ, какъ что-то суетное, не стоющее вниманія. Самъ онъ боролся за міръ, предстательствуя за него въ молитвахъ. А находящихся въ міру и неспособныхъ къ столь мощному молитвенному подъему онъ звалъ къ меньшему, но все же къ возвышенному и доблестному ратному подвигу. Изъ этого видно, что подлинное религіозное воодушевленіе рождаетъ не пассивное, а активное настроеніе. Оно зоветъ людей не къ уступкамъ превозмогающей силѣ зла, а преисполняетъ ихъ бодрости и энергіи для борьбы съ нимъ.

Христіанство высоко цѣнитъ отреченіе отъ міра и уходъ изъ него; но этотъ уходъ святыхъ и преподобныхъ, который признается однимъ изъ высшихъ человѣческихъ подвиговъ, есть отказъ отъ мірскихъ благъ, отказъ отъ эгоистическаго наслажденія и пользованія міромъ, а отнюдь не отреченіе отъ борьбы съ царствующимъ въ мірѣ зломъ: наоборотъ, иноческій подвигъ представляетъ собою одно изъ высшихъ проявленій этой борьбы. Оттого-то между инокомъ, который молитвой изгоняетъ бѣсовъ изъ міра, и воиномъ Христовымъ, который ратуетъ за міръ, нѣтъ антагонизма, а есть полное внутреннее согласіе. Оттого-то христіанское государство находитъ себѣ въ церкви не осужденіе, а точку опоры, источникъ силы и крѣпости. Въ частности у насъ на Руси мірское строеніе во всѣ вѣка своего историческаго существованія было нерушимымъ и могущественнымъ лишь постольку, по-

скольку оно такъ или иначе прислонялось къ нерукотворенному дому Божiю. Всякое ослабленie религiозной связи неминуемо влекло за собою и его упадокъ. А та разруха, которую мы теперь переживаемъ, представляетъ собой, какъ уже было выше показано, несомнѣнное и очевидное послѣдствie обуявшаго насъ практическаго безбожiя.

VII. ФАТАЛИСТИЧЕСКОЕ И ХРИСТIАНСКОЕ ПОНИМАНIЕ КОНЦА

Съ этой точки зрѣнiя намъ нетрудно разоблачить сущность другого отмѣченнаго выше заблужденiя — фаталистическаго пониманiя конца мiра.

Конецъ мiра есть второе и окончательное пришествie въ мiръ Христа Богочеловѣка; это — не простое *прекращенie* мiрового процесса, а *достиженie его цѣли*, исчерпывающее откровенie и осуществленie его внутренняго (имманентнаго ему) смысла. Конецъ мiра, такъ понимаемый, не есть внѣшнiй для человѣчества фатумъ: ибо Богочеловѣчество есть обнаруженie подлинной идеи-сущности всего человѣчества. Пришествie Христово означаетъ полное преображенie всего человѣческаго и мiрского въ Божеское и Христово.

Такое космическое превращенie по самому своему существу и замыслу не можетъ быть одностороннимъ дѣйствiемъ Божества. Второе пришествie Христово, какъ актъ окончательнаго объединенiя двухъ естествъ во всемъ человѣчествѣ и во всемъ космосѣ, есть дѣйствie не только Божеское и не только человѣческое, а *Богочеловѣческое*. Стало-быть, это — не только величайшее *чудо* Божie, но вмѣстѣ съ тѣмъ и проявленie высшей *энергiи* человѣческаго естества.

Христосъ не придетъ, пока человѣчество не созрѣетъ для Его принятiя. А созрѣть для человѣчества именно и значить *обнаружить высшiй подъемъ энергiи въ исканiи Бога и въ стремленiи къ Нему*. Отсюда слѣдуетъ, что конецъ мiра долженъ быть понимаемъ *не фаталистически, а динамически*. Это не какой-либо внѣшнiй, посторонний мiру актъ божественной магiи, а двустороннее и при этомъ окончательное самоопредѣленie Бога къ человѣку и человѣка къ Богу — высшее откровенie творчества Божества и человѣческой свободы.

Очевидно, что такой конецъ міру можетъ быть подготовленъ не пассивнымъ ожиданіемъ со стороны человѣка, а высшимъ напряженіемъ его дѣятельной любви къ Богу, стало-быть и крайнимъ напряженіемъ человѣческой борьбы противъ темныхъ силъ сатанинскихъ.

Какъ сказано, конецъ міра долженъ быть понимаемъ въ положительномъ смыслѣ — достиженія его цѣли. Цѣль міра — не прекращеніе жизни, а, наборотъ, ея преизбыточествующая и *совершенная полнота*. Поэтому и утвержденіе «близости конца вселенной» должно звучать, не какъ призывъ къ недѣланію, а наоборотъ, какъ призывъ къ энергіи въ созиданіи непреходящаго и существеннаго. Въ наши дни, когда постигшія насъ тяжкія испытанія заставляютъ людей говорить и думать о близости конца, надо начать съ уясненія понятія «конца» въ христіанскомъ значеніи этого слова.

По этому поводу теперь приходится слышать множество невѣрныхъ сужденій. «Конецъ близокъ, это значить, что никакого дѣла дѣлать не стоитъ». Помнится, въ девяностыхъ годахъ въ нашемъ юго-западномъ краѣ появилась религіозная секта, такъ называемая «малеванщина». Послѣдователи этой секты, въ ожиданіи скораго пришествія Христова, забросили всякія будничныя дѣла, перестали воздѣлывать поля, покинули ремесла и проводили время кто въ молитвѣ, а кто и просто въ удовольствіяхъ, покупая сласти и наряды. Аналогичныя настроенія возрождаются и теперь, хотя, покуда, не въ столь каррикатурномъ видѣ. Во всякомъ случаѣ, фаталистическое пониманіе конца, въ наши дни общаго ослабленія энергіи, распространено не меньше, а скорѣе больше прежняго. По этому поводу мнѣ кажется не лишнимъ припомнить сказанное мною нѣсколькими годами раньше.

«Въ дѣйствительности конецъ есть отрицаніе только пустыхъ и суетныхъ дѣлъ, — только тѣхъ, которыя пребываютъ подъ закономъ смерти и всеобщаго горѣнія. Есть другія дѣла, которыя не сгораютъ, потому что они вносятъ въ гераклитовъ токъ непреходящее, *субстанціальное* содержаніе. По отношенію къ такимъ дѣламъ, конецъ есть не отрицаніе, а завершеніе, *утвержденіе ихъ въ вѣчности.*»

«Конецъ близокъ! Это значитъ, что жизнь должна итти полнымъ ходомъ къ цѣли: непрерывно должно продолжаться то восхожденіе, которое въ процессѣ эволюціи идетъ отъ звѣрочеловѣка къ Богочеловѣку. И, такъ какъ восходящая линія жизни поднимается изъ ступени въ ступень, то тѣмъ

самымъ оправданы *всѣ* ступени, благословенно *всякое*, даже относительное усовершенствованіе. Всякая ступень необходима въ лѣствицѣ, и ни одной не возможно миновать человѣчеству, чтобы достигнуть цѣли. Пусть эта человѣческая лѣствица заостряется кверху немногими вершинами. Вершины эти не могли бы упираться въ небо, если бы онѣ не воздымались надъ широкимъ человѣческимъ основаніемъ. Все тутъ составляетъ одно цѣлое — и основаніе, и вершина, все одно другимъ утверждается и скрѣпляется въ этой религіозной архитектурѣ человѣческой жизни. И, какъ бы низко ни стояли отдѣльныя ступени, — высота вершины свидѣтельствуетъ объ *общемъ стремленіи ввысь*»[1].

Разъясненія эти могутъ вызвать возраженія, и намъ необходимо на нихъ отвѣтить. Въ нихъ есть какъ будто нѣкоторая видимость внутренняго противорѣчія. Съ одной стороны, съ точки зрѣнія динамическаго пониманія конца, мы вмѣняемъ людямъ въ обязанность *дѣятельно* заботиться о сохраненіи относительныхъ цѣнностей культуры, въ частности — о спасеніи мірского порядка; съ другой стороны, — мы говорили выше, что крушеніе государства и всего вообще мірского благополучія можетъ быть благодѣтельнымъ, потому что *неблагополучіе бываетъ нужно человѣческой душѣ*. Какъ совмѣстить эти два противоположныя утвержденія? Не убиваетъ ли такое, хотя бы и «динамическое» пониманіе конца всякую энергію, если не въ стремленіи къ абсолютному, то, по крайней мѣрѣ, въ созиданіи относительнаго? Не должно ли оно, въ частности, подорвать вѣру въ цѣнность какой-либо государственной дѣятельности?

Возраженія эти основаны на явномъ недоразумѣніи. Во-первыхъ, неблагополучіе можетъ быть полезнымъ только для тѣхъ, кто отъ него страдаетъ, а не для тѣхъ, кто его причиняетъ своими преступнами дѣйствіями или преступнымъ бездѣйствіемъ. Для тѣхъ избранныхъ душъ, которыя закаляются въ испытаніяхъ, могутъ быть полезными не только испытанія, но и соблазны. Но горе тѣмъ, черезъ кого соблазнъ приходитъ. Во-вторыхъ, какъ бы ни были проблематичны и недолговѣчны относительныя цѣнности жизни, *самая дѣятельность* человѣка, направленная къ ихъ созиданію, можетъ заключать въ себѣ нѣчто безотносительно цѣнное, въ зависимости отъ того, какой духъ въ ней проявляется, какими намѣреніями и началами она вдохновляется. Помнится,

[1] Міросозерцаніе В. С. Соловьева, т. II, 414—415.

В. С. Соловьевъ, по чувству долга писавшій публицистическія статьи, отвлекавшія его отъ любимыхъ философскихъ занятій, сравнивалъ эту скучную для него, но, какъ онъ полагалъ, нужную для общества работу съ послушаніемъ монастырскаго послушника, обязаннаго выметать соръ изъ монастырской ограды.

Есть безчисленное множество будничныхъ, сѣрыхъ человѣческихъ дѣлъ, которыя напоминаютъ это выметаніе сора: всѣми этими дѣлами создаются, разумѣется, цѣнности въ высокой степени относительныя и временныя. Но когда въ эти сѣрыя дѣла человѣкъ вноситъ религіозное послушаніе и служеніе, когда онъ вкладываетъ въ нихъ чувство беззавѣтной любви къ Богу, къ родинѣ или даже просто къ близкимъ людямъ, о которыхъ онъ заботится, онъ тѣмъ самымъ созидаетъ нѣчто неумирающее и безконечно дорогое, что на вѣки останется. Ибо этимъ самымъ онъ въ лицѣ своемъ являетъ образъ Божій на землѣ. Возможно, что публицистическая дѣятельность Соловьева была сплошь ошибочна: возможно, что отъ нея не осталось ни единой живой мысли и что всѣ созданныя ею относительныя цѣнности сгорѣли. Одно во всякомъ случаѣ остается на вѣки нерушимымъ и цѣннымъ: это — смиренный образъ монастырскаго —послушника, который выполняетъ тяжелое, скучное ему дѣло не по внѣшнему принужденію, *а потому что ему безконечно дорога его обитель*. Создавая относительныя цѣнности, человѣкъ, самъ того не замѣчая, дѣлаетъ нѣчто другое, неизмѣримо болѣе важное: онъ опредѣляетъ *себя самого*, выковываетъ тотъ свой человѣческій образъ, который либо перейдетъ въ вѣчную жизнь, либо станетъ добычей второй смерти. Созданіе собственнаго своего образа по образу и подобію Божію и есть то подлинное, *субстанціальное и творческое дѣло*, къ которому призванъ человѣкъ. Относительныя цѣнности служатъ лишь средствомъ для этого творчества, но сами по себѣ не выражаютъ его сущности.

Однако, въ качествѣ средства, эти цѣнности необходимы. И пища, которою мы питаемся, и одежда, въ которую мы облекаемся, и здоровье, которымъ мы наслаждаемся, принадлежатъ къ области благъ относительныхъ. И тѣмъ не менѣе, если я не позабочусь о пищѣ, одеждѣ и здоровьи моихъ ближнихъ, *я самъ* понесу *безотносительную утрату*. Христосъ не хочетъ имѣть ничего общаго съ тѣми, кто алчущаго не напиталъ, нагого не одѣлъ, а страждущаго и находящагося въ темницѣ не посѣтилъ. Поскольку относи-

тельныя цѣнности служатъ средствами для осуществленія любви, онѣ пріобрѣтаютъ высшее освященіе, ибо онѣ становятся способами явленія безусловнаго и вѣчнаго въ мірѣ.

Въ числѣ другихъ относительныхъ цѣнностей такое освященіе получаетъ и государство въ христіанскомъ общежитіи. Человѣкъ, который равнодушно относится къ одичанію человѣческаго общества, къ нарушенію въ немъ всякаго права и правды и къ превращенію людей въ стаю хищныхъ звѣрей, — тѣмъ самъ доказываетъ полное отсутствіе любви къ ближнему. Не этимъ холоднымъ и пассивнымъ отношеніемъ къ человѣчеству, а дѣятельнымъ и самоотверженнымъ ему служеніемъ человѣкъ готовитъ то послѣднее, заключительное явленіе Богочеловѣчества, которое завершаетъ всемірную исторію.

Такимъ образомъ, мысль о близости конца не обезцѣниваетъ относительныхъ цѣнностей, а только заставляетъ думать объ ихъ подчиненномъ значеніи. Мысль о Христѣ-Богочеловѣкѣ, грядущемъ въ міръ, не есть отрицаніе мірового процесса во времени, а осуществленіе его основного стремленія, откровеніе его вѣчнаго смысла. Этотъ всеединый смыслъ объемлетъ въ себѣ и вѣчное, и временное, и безусловное, и относительное. Объ этомъ свидѣтельствуетъ молитва Господня, которая проситъ Отца Небеснаго и о пришествіи Царствія Божія, и о дарованіи хлѣба насущнаго.

СОЧИНЕНІЯ ТОГО ЖЕ АВТОРА:

1. Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V вѣкѣ. Міросозерцаніе бл. Августина (распродано).
2. Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ XI вѣкѣ. Міросозерцаніе папы Григорія VII и публицистовъ — его современниковъ (распродано).
3. Философія Ницше.
4. Соціальное ученіе Платона.
5. Свобода и безсмертіе.
6. Энциклопедія Права.
7. Міросозерцаніе В. С. Соловьева (два тома).
8. Два міра въ древне-русской иконописи.
9. Метафизическія предположенія познанія (опытъ преодолѣнія Канта и кантіанства).
10. Умозрѣніе въ краскахъ.
11. Два звѣря.

———

Напечатано и издано
Издательствомъ
«Слово», Берлинъ

